

615479002007

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

SÉRIE IN-8°

FASCICULE 2

ÉTUDES VÉDIQUES ET PĀNINÉENNES

PAR

LOUIS RENOU

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

TOME II

PARIS
E. DE BOCCARD, ÉDITEUR
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1956



615479002007

LA COMPOSITION DU DIXIÈME MAṆḌALA

A la mémoire de Hermann Oldenberg.

§ 1. On sait que le dixième maṇḍ(ala) se distingue des Livres dits « familiaux »¹ par des traits importants, et qu'il se rapproche, dans la mesure correspondante, du maṇḍ. initial. Que le Livre X soit un conglomérat de suppléments, d'additions à un recueil déjà formé et fermé — comme le montre assez la présence de tant de faits nouveaux de langue, de métrique, de contenu — devait entraîner fatalement des innovations dans la composition même. Toutes les portions secondaires qui viennent s'agréger à la queue d'un texte antécédent, dans les traditions sanskrites, perdent ou altèrent les procédés de composition caractérisant les parties antérieures : on n'imité pas impunément le style ancien.

§ 2. Comme Bèrgaigne l'avait vu le premier et comme Oldenberg (Prol. p. 228) l'a confirmé, le maṇḍ. se répartit en trois collections distinctes : *a*) les groupements familiaux comportant plus de deux hy(mnes), soit au total treize séries formant les hy. 1-60 ; *b*) les groupements à deux hy., douze séries allant de 61 à 84 ;

(1) Appellation mal justifiée, car une partie du Livre X et tout le Livre I sont également faits de groupes « familiaux ». La différence est que les Livres centraux II-VII rassemblent de vastes séries, chacun d'eux étant censé le produit d'une seule et même famille. VIII est intermédiaire entre II-VII et I ou X. Il est plausible de croire, avec Geldner II p. 277, que la seconde moitié de VIII (67-103) soit un appendice, non seulement à la première (1-66), mais même à l'ensemble I-VIII. Ce serait un groupe d'hymnes surajoutés à une manière de « première édition » de la Samh., laquelle ignorait encore X (et sans doute IX). Cette vue, que Ge. ne justifie pas autrement, se recommande par plusieurs raisons en effet : *a*) le groupe des chants de Priyamedha (67-71) forme un complément naturel à celui de 1-5 ; celui des « Atrides » (72-74) est à considérer comme une annexe au Livre V ; celui des Nodhas (88-91), à l'un des sous-groupes de I (58-64). La présence d'un hy. à Soma (79), de deux hy. *mi-itihāsa*, mi-dialogués (91 à Apālā ; ; 100 à Vāc), sont des indices de secondarité, similaires à ceux

enfin, s'opposant à ces deux ensembles que bien des traits communs rejoignent en une unité supérieure, c) les hy. isolés, allant de 85 à la fin du recueil (191)¹.

On peut penser a priori que le groupe 85-191 est le plus récent, puisqu'il est fait de morceaux anonymes², qui n'entraient pas dans le cadre foncièrement familial du gros du RV. De fait, les modernismes de forme et de fond se laissent repérer en grande majorité dans cette seconde moitié du maṇḍ.³ Là où l'on rencontre une attribution faite à l'un des représentants des familles importantes, comme les Viśvāmitra ou les Vasiṣṭha — en admettant que cette attribution soit justifiée —, on inclinera à croire qu'il s'agit d'hy. oubliés ou rejetés, ou bien encore, rédigés après la clôture du Canon primitif. Certains ont un caractère voisin de celui des *khila*⁴,

qui marquent si nettement le Livre X. — De toute manière, IX est à part, avec ses hy. (par ailleurs unitaires de ton et d'intention) assujettis à des principes strictement numériques et quantitatifs. Tout au plus a-t-on trace d'une appartenance familiale dans les hy. ultimes de IX, à savoir 109 à 114, qui ont en partie un refrain commun et qui, en tout cas, se présentent comme un complément par rapport au corpus antécédent.

(1) Des ordonnances comparables sont celles de I et de VIII. Dans I, on a un total de quinze groupes familiaux (cf. Prol. p. 219), dont chacun possède entre 5 et 27 hy., sans que la séquence se laisse ramener à des principes numériques absolus ; il y a seulement une tendance décroissante, suivie d'une tendance croissante ; rien qui ressemble aux groupes binaires ou aux hy. isolés de X.

Dans VIII (Prol. p. 209), la série initiale (1-66) où les groupes familiaux vont de 3 à 11 hy., n'a pas non plus de séquence bien nette ; non plus la portion d'Anhang (67-103) où les groupes familiaux vont de 3 à 9 hy. Là encore, le jumelage ou l'isolement sont inconnus : c'est le signe d'une tendance nouvelle, qui s'exprimera dans l'AV. où, par ex., les associations de poèmes deux à deux sont un fait avéré (cf. §§ 6 et 15). D'autre part, l'affaiblissement de la séquence numérique est aussi à considérer comme un trait « récent ».

(2) Pour lesquels les érudits de l'antiquité ont dû, comme le rappelle Ge. III p. 121, trouver des noms individuels d'auteurs, au besoin en les extirpant de la teneur même de l'œuvre ; cf. § 11.

(3) Qui compte plus d'hy. que les deux portions antérieures réunies, mais en partie des hy. plus brefs, en sorte qu'au total le volume est exactement le même que celui de 1-84 : six *anuvāka* de part et d'autre, 868 versets d'un côté, 886 de l'autre, 165 *varga* d'un côté, 173 de l'autre. Ce n'est sans doute pas un hasard. — Le Livre I possède également 191 hy. au total, mais il est plus long que le X parce qu'il n'offre que très peu de pièces ayant moins de six versets.

(4) C'est-à-dire une composition amorphe, de type « rallonge », avec traits modernisants accentués. Le poème final (191) se prolonge en *khila*. Du reste, plus de la moitié des *khila* concernent le Livre X, et singulièrement la moitié ultérieure dudit Livre. Ils sont ainsi appendus aux hy. 9 (aux Eaux, pièce atharvanisante) ; 75 (aux Fleuves, id.) ; 85 (à Sūryā, hy. semi-« domestique ») ; 103 (hy. de combat, atharvanique) ; 106 (abracadabra) ; 127 (hy. à la Nuit, prolongé par un long *khila*, comme l'hy. contigu 128 aux ViśveD., qui ne compte pas moins de trois *khila*) ; 142 (morceau d'*itihāsa*) ; 151 (hy. à Śraddhā) ; 161, 166, 184, 187 (poèmes atharvanisants, le dernier cité représentant le refrain de la portion ṛgvédique) ; enfin 191 (précité), où le long *khila* (Prol. p. 501) s'appuie également, du moins en son début, sur le ton de l'hy. afférent (leitmotiv

notamment plusieurs des pièces très brèves (trois ou quatre str.) qui terminent le maṇḍ. Certains ont pu être omis du corpus par leur brièveté même, vu que la norme ṛgvédique ne descend qu'exceptionnellement au-dessous de cinq versets¹. Mais, pour le plus grand nombre, il s'agissait de poèmes outrepassant par leur contenu le caractère habituel de la Saṃh., poèmes cosmogoniques, atharvanisants, domestiques, tels qu'on n'en trouve guère d'équivalents que dans les suppléments aux Livres anciens ou dans les portions les plus récentes du Livre I².

§ 3. Les groupements A (hy. 1-60) et B (hy. 61-84) ne se présentent pas dans les mêmes conditions. On conçoit fort bien que, à côté des Livres voués aux « grandes familles », il ait existé dès l'origine un recueil consacré aux séries mineures, comme on en a dans I et dans VIII. Autrement dit, ces hy. ne sont pas nécessairement postérieurs à ceux du RV. dit « ancien ». On fera tout au plus exception pour quelques œuvres du groupe B, où il y a trace de morceaux reliés à quelqu'une des familles principales, ainsi 65-66 où le poète se dénomme lui-même un Vasiṣṭha. Même dans le groupe initial, Ge. a relevé une attache entre les hy. de Kṛṣṇa (nom inattendu) 42-44 et l'hy. du même, VIII. 85. Là encore, on admettra que le 10^e maṇḍ. supplémente directement les portions antérieures ; mais ce genre de preuve ne s'applique qu'à une faible minorité de cas.

§ 4. Comme dans la masse du RV., l'arrangement numérique prévaut (Prol. p. 228), mais il se poursuit de manière moins précise (cf. ci-dessus p. 2, n. 1). Les treize séries du groupe A sont : Trita (9 hy.), Yama (10), Vimada (7), Vasukra (3), Kavaṣa (5), Luśa (4), enfin six séries à trois hy. et une ultime série qui revient à la norme de 4. Il y a donc une gradation descendante, comme celle qui s'est accréditée, grosso modo, pour les groupes des Livres familiaux arrangés selon les divinités et aussi — plus strictement —

en *sām*), tout en se continuant par un pot-pourri généralisé. Tous ces hy. pourvus de *khila* ont donc, sans exception, un caractère anormal qui prêtait par lui-même à ces prolongements inorganiques. Le seul hy. à *khila* du début de X, le n° 9 précité, termine la série initiale (à Trita) ; le second (n° 75 précité) marque l'apparition, au cours de la série binaire, d'un hy. « isolé » (suivi d'un second) dont la place eût été plus naturelle dans la troisième grande collection (85-191) ; justement enfin, cette troisième collection est inaugurée et close par deux hy. pourvus de *khila*.

(1) Contrairement à l'AV. : mais les pièces de l'AV. ne sont pas des « hymnes » à proprement parler, c'est-à-dire des œuvres composées et circonscrites ; ce sont, du moins en grande partie, soit des conglomérats de formules (comme le YV.), soit des traits isolés propres à accompagner quelque acte rituel.

(2) Noter que Śākalya n'analyse pas 190, non plus que quelques rares autres pièces, au sujet desquelles Old. Prol. p. 510 fournit les explications nécessaires.

pour IX ; cette gradation étant distincte de la marche sinueuse de I et VIII (p. 2, n. 1). On pourrait en améliorer le schéma en considérant que l'hy. final (19) de la seconde série, qui n'a rien à voir avec les précédents et est nettement atharvanique, représente une interpolation (les insertions à allure atharvanique se placent souvent, sinon d'ordinaire, au terme des subdivisions naturelles, en guise d'appendice). En considérant à l'inverse que le long dialogue (24 str.) formant l'hy. 27 (à Indra) est le produit d'une agglomération de deux ou même de trois poèmes (1-10 ; 11-18 ; 19-24), ce à quoi le contenu de cette œuvre obscure semble donner créance (Ge. III p. 164). Enfin que l'histoire unitaire de Subandhu, qui forme la substance de la 13^e série (57-60), a pu primitivement se limiter à trois hy., 58 étant une insertion (conjuración pour ramener à la vie l'esprit du mort — placée entre 57 et 59 en raison de l'ordre interne des événements). Mais a-t-on le droit de pousser à bout ce type d'argumentation trop facile ?

Le nombre de strophes dans chaque groupe n'est pas sujet à règlement ; la moyenne de dix str. est soit dépassée, soit non-atteinte, depuis les hy. assez longs de la série de Yama, qui sont en partie des collections de mantra à usages rituels distincts (sans compter l'hy. 27 précité) jusqu'à 41, qui, avec ses trois str., reste en deçà des usages rgvédiques (sauf les tout derniers hy. du maṇḍ., § 2, vers la fin). On notera seulement une légère tendance à terminer chaque série par un poème plus bref.

§ 5. Plus important est le fait que la division en *trca*, si apparente dans le RV. ancien, notamment au Livre VIII¹, manque

(1) Le Livre VIII (cf. Prol. 119 ; 131 et passim) a une majorité d'hy. en *trca* (sous réserve que, de temps en temps, une brève portion, en général la portion terminale, échappe à cette structure pour se résoudre en une tétrade ou — *pragātha* — une dyade) ; un autre ensemble du Livre est en *pragātha* ; 18 hy. seuls (outre les Vāṭakhilya, qui sont hors de compte) sont insécables, soit parce que trop brefs, soit par suite de leur anormalité (poèmes dialogués ou narratifs ou atharvaniques).

Vient ensuite, loin derrière, le Livre IX, avec 14 hy. à *trca*, disposés de façon stricte : à savoir, au terme des séries métriquement arrangées, terme des pièces en *gāyatrī*, en *jagatī*, en *trīṣṭubh*, en *anuṣṭubh*, en *uṣṇih* ; enfin en Anhang (107 ; 109 et 110, avec mixture partielle de tétrades ou de *pragātha*).

Puis le Livre I, avec 11 hy. partiellement ou totalement en *trca*, de préférence en fin des petites séries familiales. Le II n'a qu'un hy. à *trca*, à savoir le n° 41 qui termine le recueil juste avant les Anhang. Le III a le groupe 26-28, (à peu près à la fin de la série agnique), puis 51 (fin des hy. à Indra), puis 62 (fin du maṇḍ.). Le IV a l'hy. ultime à Agni (n° 15) et les derniers de la série à Indra (n° 30-32). Le V ne compte que le n° 82 (avant les Anhang). La proportion remonte un peu avec VI et VII : le VI a neuf hy. qui sont tantôt au terme des séries, tantôt comme représentants isolés ; le VII enfin a sept hy., disposés de manière analogue à VI. Dans le RV. entier, la structure *trca* s'achève volontiers par des éléments d'autre forme (groupes de deux ou de quatre versets), plus rarement par une suite de versets continue.

entièrement au 10^e maṇḍ. ; de même que la division en *pragātha*. C'est l'un des points où se marque le relâchement des préoccupations rituelles à ce niveau littéraire.

§ 6. Le groupe B (61-84) englobe douze dyades ou séries de deux hy. chacune (Prol. p. 236), le premier étant (dans la série initiale) un poème fort long (non moins de 27 str.), comme l'hy. initial du troisième groupe (n° 85). D'une manière générale, l'hy. commençant chaque série est au moins aussi étendu que celui qui fait suite, et le tout, en ordonnance numérique décroissante, va de 27 à 7 str., conformément à la tendance majeure du RV. On apparie volontiers deux hy. adressés à la même divinité et dont le contenu est analogue, ce qui aboutit parfois à créer des duplications (cf. § 15), comme on en a déjà dans le RV. antérieur, par ex. dans les Vāṭakhilya où les hy. se répondent deux à deux (Prol. p. 212). C'est un trait de l'hymnologie récente, qui se retrouve dans l'AV., avec les poèmes consécutifs et parallèles à Skambha, à Kāla, etc.¹. Le procédé d'enchaînement existe aussi d'ailleurs (cf. § 17) dans les séries de plus de deux hy.

§ 7. Le groupe C, les « Einzellieder » de 85 à 191², s'organise également selon la décroissance numérique des str., depuis l'hy. initial à Sūryā (n° 85), qui compte 47 str. — chiffre très supérieur à la normale³ —, jusqu'aux poèmes terminaux, qui n'ont que trois

Ces faits n'ont pas de portée chronologique. La productivité de IX et surtout de VIII s'explique d'elle-même par l'utilisation faite dans le rituel « chanté » de mantra tirés de ces portions du RV. ; le SV., on le sait, est bâti dans une large mesure sur des séquences de *trca*. Seule attire l'attention — outre l'aspect « Anhang » des portions à *trca* — la perte totale du type « *trca* » au X (ainsi que dans l'AV.).

(1) Dans le RV. plus ancien, cf. I. 3, qui fait suite directe à 2 ; IV. 27, qui poursuit l'*itihāsa* vaguement dialogué de 26. Dans IV, il y a une association assez étroite entre les quatre hy. contigus 34-37 — plus étroite entre 34-35 et entre 36-37. — Rarissimes dans le RV. ancien, les particularités de ce genre se multiplient au X. On notera que dans le paippalāda nombre d'hy. longs de la vulgate sont scindés, que certains hy. brefs contigus sont ramassés en une seule composition. La séparation des *sūkta* avait un peu moins de réalité que nous imaginons, tout comme, plus tard, les divisions en *brāhmaṇa* et en *sūtra* comportent une part d'artifice.

(2) Rappelons qu'il n'y a point d'Einzellieder dans I, où le nombre minimum des unités d'une série hymnique est de 5 ; pas davantage dans VIII, où ce nombre est 3. Sur l'intérêt que présente le nombre 191, cf. p. 2, n. 3 et 4.

(3) Seuls ont davantage I. 164 (52 str. : mais c'est un agrégat de centons et devinettes isolées ou binairement reliées) IX. 86 (48 str. : « Rundgesang » à triades, avec auteurs distincts, comme constate justement Ge.) et 97 (58 str., le maximum du RV. : même caractère que le précédent). L'hy. à Sūryā, lui aussi, comme bien des poèmes étendus de l'AV., n'est que la réfection, à tendances unitaires, de formules liturgiques primitivement séparées, propres à une seule et même cérémonie. Outre ces hy. longs de provenance rituelle, l'AV. en compte d'autres, de caractère plus ou moins spéculatif, qui dépassent les dimensions habituelles. Ceci prélude aux amplifications de

str. : nombre assez commun dans l'AV. (lequel n'hésite même pas à descendre à deux, mais cf. p. 3, n. 1 sur les raisons de cette anomalie), nombre rare dans le RV. ancien. En effet, on n'en compte pas moins de 14 dans le Livre X (tous — sauf un — étant dans la série à peu près continue qui va de 177 à 190) ; mais il n'y en a aucun dans IX, non plus que dans III et IV, un seul dans VIII (hy. manifestement fragmentaire, cf. Ge., et faisant partie, au surplus, des Vāl., n° 58) ; deux dans le Livre II (jumelés) ; trois dans V (dont deux jumelés) ; seul le Livre VII offre sensiblement davantage, avec les groupes 12-14, 51-54, enfin 80 et 102. Le jumelage est fréquent, fréquent aussi le caractère « Anhang » (hy. atharvaniques, etc.) ; les hy. à Indra, qui exigent un certain développement, ne sont représentés qu'au Livre X et faiblement. Relevons à ce propos qu'il n'existe aucun hy. à deux str. dans le RV. et que l'hy. à str. unique I.99, seul de son espèce, est visiblement un bloc erratique.

§ 8. La décroissance numérique (dans X. 85-191) n'est pas maintenue de façon absolue, et la rétablir n'irait pas sans corrections arbitraires (Prol. p. 239). Ainsi la clausule en *anuṣṭubh* de 87, si on la supprimait, ferait rentrer cet hy. dans le rang, mais en a-t-on le droit alors qu'on laisse en place tant d'autres clausules analogues, justement parce qu'elles ne font pas échec à l'ordonnance ? Même si l'on suivait l'indication du ŚB. selon quoi l'hy. 95 (Purūravas et Urvāśī) avait 15 str. au lieu de 18, ce dialogue ne serait pas tout à fait en ordre et l'on ne saurait d'ailleurs quelles str. frapper d'athétèse. L'hy. 97, qui interrompt fortement la séquence avec ses 23 *anuṣṭubh*, est atharvanique (éloge des Plantes), donc a priori secondaire. A l'hy. 104 il a pu s'ajouter après coup le sceau des Viśvāmitra (str. terminale), mais la présomption est d'autant plus fragile qu'on note des affinités de formules avec le Livre III (cf. Ge. comparant X. 104, 3d et III. 60, 6b ou encore X. 104, 10d et III. 34, 4b). L'hy. 109 est beaucoup trop bref, ce qui laisse croire que la teneur originale figure dans AV. V. 17, où le même morceau se présente sous une forme élargie. Inversement 119 est beaucoup trop long, même en défalquant le refrain : il s'agit, il est vrai, d'un hy. en *gāyatrī*, dont le volume syllabique ne dépassait pas celui des hy. qui précèdent. Les autres

l'âge ultérieur, où le vieil hy. védique évoluera peu à peu en *stotra* illimité. Comme on l'a déjà noté (§ 6 n. 1), le paippalāda rétablit d'ordinaire des dimensions modérées, tandis que la vulgate use du procédé du *paryāya*, comme pour masquer l'excès de longueur.

discrepances sont minimales, ne portant que sur une stance excédentaire ou déficitaire¹.

Dans les cas nombreux d'hy. contigus à nombre égal de str., une composition en *triṣṭubh* vient souvent en tête² : ainsi l'hy. 8, ou encore 91-92 comparés à 93 ; parfois aussi l'hy. ayant un mètre unitaire est porté en avant, ainsi 98-99 ou 111-112, respectivement comparés à 100-102 ou 113-114. Mais le principe n'est ni constant ni probant. Plus claire est la tendance à pousser au rang initial les œuvres à Agni, puis celles à Indra, comme il est pratiqué dans le gros du RV. C'est ainsi qu'on trouve des hy. à Agni en tête des séries à quinze str. (91), à neuf (115), à huit (122) ; des hy. à Indra marquent le début de celles à onze str. (104), à dix (111), à six (138), à cinq (147), à cinq encore (160), à quatre (167). Mais cette tendance, elle aussi, manque de stabilité : le groupe bi-hymnaire ne commence-t-il pas (n° 61 et suivants) par trois séries aux ViśveD., Agni ou Indra ne venant qu'après coup ? La seconde série du groupe A postpose un hy. à Agni (12) à un poème dialogué qui, il est vrai, introduit à merveille le thème dominant (thème de Yama).

§ 9. Quoi qu'il en soit, ce ne peut être un hasard si le maṇḍ. X s'ouvre par une suite compacte d'hy. à Agni, semblables à ceux qui inaugurent les Livres familiaux. Les sept premières pièces sont entièrement « agniques », la huitième l'est aussi, quoiqu'elle dévie, en sa portion ultérieure, vers l'histoire de Trita ou des deux Trita — laquelle donne un appui fictif à l'attribution traditionnelle du groupe entier au « ṛṣi » Trita. Cette portion ressemble à un fragment d'hy. indraïque (il s'apparente de loin à la finale de II. 11, hy. à Indra inaugurant une série) : ce serait donc l'amorce, vite interrompue, de la séquence à Indra qu'on attendait à cette place même. Mais il intervient en « Anhang » un hy. aux Eaux (9), sans doute adventice : sa position ici a été facilitée par le fait qu'une invocation à Agni le terminait, conforme au ton prévalent des hy. 1-7.

§ 10. La situation au second rang de la petite *saṃhitā* funèbre (hy. 10 à 19) ne s'explique qu'en fonction de l'arrangement numérique. En dépit du sujet nouveau, l'invocation à Agni continue plus ou moins obscurément à travers toute la série (sauf dans l'hy.

(1) Si l'on abstrait le refrain de 187 (mais le peut-on ?), l'hy. n'est pas plus long que la norme. D'autres pièces excédant la norme sont atharvaniques, ainsi 128 (Ge.) ; 159, 162, 163, 173, 174. L'hy. 142, sans être tel, est également un hy. à Agni d'un type spécial, avec terminaison atharvanique.

(2) Comme dans le RV ancien. Au livre IX au contraire, qui se règle sur le mètre, l'ordre est : *gāyatrī*, *jagatī*, *triṣṭubh*, *anuṣṭubh*, *uṣṇih*, *pragātha*, enfin les mètres mineurs et isolés. La préséance de la *gāyatrī* est peut-être due à l'importance du rituel « chanté » lié à ce Livre.

initial n° 10, qui, étant dialogué, échappe de ce fait à toute alliance extérieure), pour reparaître plus nettement au début de la série suivante, c'est-à-dire aux hy. 20 et 21. On reconnaît ici la persistance d'un schéma ancien par-dessous des arrangements plus récents. Suivent deux hy. à Indra (22-23). Ensuite, il n'y a plus de séquence consistante jusqu'à 60, ou même jusqu'à 84 (fin de B). Quelques hy. en ordre dispersé, à l'adresse d'Indra ou d'Agni, se retrouvent dans cette masse, contrairement à l'usage du RV. ancien qui les bloquait tous dans des séries compactes : il est vrai qu'il s'agit d'œuvres plus ou moins éloignées de la norme conventionnelle du panégyrique. Par ailleurs, le groupe A (1-60) se termine par un hy. aux ViśveD., ce qui répond à la clause du Livre III et à une tendance partielle d'autres Livres. De même, le groupe B, qui commence par trois séries aux ViśveD. (61-66), comme s'il voulait marquer l'enchaînement avec la fin de A, s'achève par l'éloge de dieux mineurs, Viśvakarman (81-82) et Manyu (83-84), selon une habitude que pratiquaient déjà les auteurs familiaux.

§ 11. Comme dans le reste du RV., mais à un degré nettement plus marqué, le bien-fondé de mainte attribution d'auteurs est sujet à caution. D'abord, comme il va de soi, pour les assez nombreux parrainages dont bénéficient des divinités (Prol. p. 229) — cf. la série à Trita, celle à Yama, etc.¹ —, le cas échéant, des noms abstraits, ainsi l'auteur Saṃvanana de l'hy. à la « Concorde » 191. Mais le doute s'étend légitimement aux noms issus de quelque mention incidente, située d'ordinaire au terme de l'hy. L'allocation a une apparence de raison là où la str. élue porte comme nom d'agent un nom propre ou susceptible d'être interprété pour tel : ainsi Sumitra (105, 11) dont on a fait par antonymie le nom d'auteur Durmitra (cf. l'échange entre Suyodhana et Duryodhana dans l'Épopée) ; Juhū (109, 5) ; déjà dans le RV. ancien (où les noms individuels sont beaucoup moins constants que dans le Livre X ; ils sont encore rares au Livre I), on voit le nom d'auteur Nabhāka ou Nābhāka (VIII. 39-42) coïncider avec le refrain de la « famille », dont le verbe est *nabh-*. Justement, au Livre X, nous rencontrons des noms extraits d'une forme verbale, comme Budha, tiré des mots initiaux de 101 (*ūd budhyadhvam*), ou Vivṛhan, déduit du refrain *vi vṛhāmi* (163). Un nom quelconque peut suffire : Mūrdhanvant émane de l'expression *bhūvanasya mūrdhān* 88,5 ou *mūrdhā bhuvāh* 6, etc.².

(1) L'hy. 186 dédié à Vāyu est attribué à un fils de Vāta.

(2) L'hy. 183 est alloué à Prajāvant, parce que *prajā* revient aux trois str. du poème, comme un leitmotiv ; de même, le refrain en *mṛjīkā* (150) a donné naissance au nom du

Ces jeux ne signifient pas que l'attribution doive être rejetée en bloc : il n'est pas exclu que les poètes se soient amusés à inscrire leur nom dans l'hy. de façon voilée, comme c'est le cas pour Vimada (auteur de 20-26), dont le nom est écrit dans le refrain (partiel) en *vi vo mādē*. Sans doute aussi dans Nābhāka précité. Des recherches ultérieures pourront dégager de véritables anagrammes dans la texture de certaines strophes finales.

§ 12. Il arrive au surplus que des attributions faites à des auteurs dont les familles sont représentées dans le RV. ancien soient indirectement confirmées par le formulaire. Geldner a noté, *passim*, des réminiscences du Livre VII dans la seizième série (X. 65-66), dont l'auteur se nomme Vasiṣṭha (c'est-à-dire descendant de Vasiṣṭha, comme, après Oldenberg, le montre Ge. II p. 179) et fait allusion aux Vasiṣṭha (66, 14) en tant que fabricateurs de discours ; en outre, la formule finale des deux hy. (cd) est le « sceau » vasiṣṭhien (VII. 35, 15cd). Les connexions qu'on observe ont lieu surtout avec VII.35 ou les environs : ainsi 65,4d avec VII. 30,4c ; 65,7a avec VII.66,10b ; 65,13d avec VII.35, 11b ; 65,14b avec VII.35, 15b ; 65,14c avec VII.35, 11c ; 65,15cd avec VII.35,15cd ; 66,5b avec VII.28,2 ; 66,9b avec VII.34,25b (le tout d'après les notes de Ge. à X). Le pāda final de 122 est aussi la formule accréditée du Livre VII, ce qui correspond au patronage vasiṣṭhien qu'on connaît pour cet hy. En revanche, le patronage similaire pour l'hy. bref 150 manque d'appui intérieur ; de même, l'emprunt du sceau en *yūyām pāla* (...) en queue de 23. Le Livre VII se trouve relativement privilégié dans ces transferts, soit par la tendance aux innovations qui le signale à l'intérieur du RV. familial, soit par l'importance exceptionnelle de la famille des Vasiṣṭha (qui fournira encore une « école » védique au niveau du Dharma). Geldner note des souvenirs de ce livre dans le groupe de Sumitra (69-70). Les Viśvāmitra (c'est-à-dire le Livre III) sont également bien représentés, vu le prestige de leur nom : ainsi le sceau familial en est reproduit dans la str. terminale de 89, hy. dont l'auteur est donné pour un descendant de Viśvāmitra ; la str. 17 ou avant-dernière mentionne ce nom (au pluriel), et une formule telle que 13a rappelle III.32,9 (Ge.). Le même sceau se retrouve en fin de 104, avec même appartenance d'auteur et type analogue de connexions (str. 3d, cf. III.60,6b ; str. 10d, cf. III.34,4b). Il en va pareillement de l'hy. 160, où l'allocation à un Viśvāmitra s'accompagne des mots *śunām huvema* qui terminent les pièces indraïques du Livre III ;

poète. Cf. encore Saṃvarta, provenant de *sām vartayati* (172, 2). Le refrain et les formules à écho ont contribué à accréditer ces dénominations fictives.

cf. aussi la relation entre 160, 1cd et III. 35,5. Dans 167, hy. dont un Viśvāmitra est à la fois « l'auteur » et le héros, il y a un rapport entre la str. finale et III.26 (cf. Ge.).

§ 13. Les autres Livres familiaux sont en retrait. C'est ainsi que les « sceaux » des autres familles n'ont pas d'écho au dixième maṇḍ., même si les formules en sont reproduites dans des textes ultérieurs, attestant ainsi leur popularité¹. On relèvera seulement, à la suite de Ge., des analogies mineures : celles de phraséologie et de situation entre le groupe de Gaurivīti (73-74) et le Livre V, notamment V.30. L'eulogie d'Agni (91) rappelle le second maṇḍ., bien que le poète appartienne au sixième. Un verset de 148 (le second) paraît avoir été complété d'après II.11 (str. 5). Il existe un cadre général vaguement analogue entre l'hy. cosmogonique 121 et le grand poème à Indra II.12 : même périodicité emphatique, allusion de part et d'autre aux *krāṇḍasī* affrontés (avec un sens d'ailleurs différent : « Ciel-Terre » au X, « les deux armées ennemies en présence » au II, ce qui à certains égards confirme la parenté) aux str. 6 et 8 ; dans le même hy. du Livre X, la formule terminale, se prolongeant par un « refrain » propre au IV, vient rompre le rythme de l'ensemble, un peu comme la str. finale de II.12 met un terme à la syntaxe prévalente de l'hy. Il est vrai que cette str. (X.) 121,10 est très vraisemblablement secondaire, comme on l'a pensé depuis longtemps. Pour les relations entre VIII et X, il n'y a guère à citer que la réponse au *brahmodya* de 88 (str. 18), laquelle se trouve fournie d'avance VIII.58,2, cependant que le refrain de (X.) 133 ressemble à celui de VIII.39.

§ 14. Quant au Livre IX, il rencontre fort peu d'échos dans X, pour la raison bien apparente que X ne comporte qu'un seul hy. à Soma² ; encore cet hy. n'use-t-il du nom de Soma qu'à titre de

(1) L'appartenance de 88 et 126 aux Vāmadeva (Livre IV), celle de 87, 127, 152, 155 aux Bharadvāja, celle de 190 à Madhucchandras (c'est-à-dire I. 1-11) ne paraissent pas avoir de justification intrinsèque.

(2) Les hy. à Soma hors des Livres IX et X sont rares dans l'ensemble (noter au surplus que dans IX il s'agit de Soma Pavamāna, dans I-VIII et X, de Soma tout court, mais cette différence n'entraîne pas de conséquences majeures). Tout laisse supposer qu'ils ont été retirés des stocks familiaux pour être versés dans la *saṃhitā* spécialisée que constitue le Livre IX. D'autre part, X ici comme ailleurs ne pouvait que recueillir un maigre « Nachtrag ». Il n'existe plus d'hy. à Soma dans l'AV., même à titre d'emprunt venu du RV., si ce n'est deux str. à Soma-Sudra VII. 42, de provenance rgvéd. ; et une str. isolée formant l'« hy. » VII. 32, également rgvéd., mais interprétée comme à l'adresse d'Agni. Cette carence n'a d'ailleurs pas grande signification.

Dans I-VIII, on trouve des eulogies sômiques assez banales, à savoir I. 91 et VIII. 79 ; VIII. 48 est même à demi atharvanique. Soma est invoqué à titre partiel I. 43 et VI. 47 ; à titre de divinité conjointe I. 93 (avec Agni) II. 40 (avec Pūṣan) VI. 72 et

prétexte, en vue d'inciter le poète à son ouvrage et de le garder des fautes : c'est le Soma dispensateur du discours efficace, protecteur de la Parole, rôle que le Livre IX met d'ailleurs en pleine lumière. Il y a un second poème du même Livre, le n° 123, adressé à Vena, qui concerne en fait Soma dans son identification mystique avec le Soleil (Gandharva) ; Geldner a noté avec raison des similitudes avec IX.85 ; c'est une transposition de certains motifs du neuvième maṇḍ., sous l'influence, désormais prépondérante (surtout à ce stade du dixième Livre), de la spéculation ésotérique¹. Quant à X.119, ce poème — *ātmastuti* d'un personnage (d'Agni d'après les récentes recherches de Hauschild *Mélanges Weller* p. 247) en proie à l'ivresse sômique — n'a rien de plus à voir avec les hy. à Soma que les nombreux passages où, par ex., Indra est invoqué comme buveur de soma et faiseur d'exploits sômiques².

VII. 104 (avec Indra) VI. 74 (avec Rudra) ; le dialogue Soma-l'Aigle (IV. 27) sort du schéma usuel, ainsi que — pour des raisons différentes — la description du pressurage domestique (I. 28). Le résidu est donc minime. Même si l'on cherche les invocations à Soma attestées dans les pièces aux ViśveD. ou dans celles à des divinités diversifiées, on ne rencontre qu'une str., en tout et pour tout, où Soma soit (partiellement) invoqué, et c'est une str. du Livre X (141, 3).

(1) Rien d'étonnant si le thème du Vena ressurgit dans l'AV., au moins dans deux hy. (II. 1 et IV. 1) qui font partie des morceaux ésotériques situés en tête de certains *kāṇḍas* : ici, du reste, l'attache avec Soma est fort relâchée. — Vena n'est que nommé, non décrit, avant le Livre X.

(2) Si les hy. à Soma sont faiblement représentés dans X, la plupart des séries de quelque importance le sont plus fortement, en particulier la série aux ViśveD., nom qui sert de couverture facile aux développements les plus variés, et qui dès l'origine prêtait à l'ésotérisme. On relèvera pourtant que les poèmes à des divinités jumelées portant des noms distincts (donc, les Aśvin mis à part, qui seuls forment une unité totale) font défaut dans X : on s'achemine vers l'individuation, jusqu'au jour tardif où, sur un plan plutôt iconographique que littéraire, la germination reparaitra avec Harihara.

Comme dans les portions antérieures, il y a une composition de type *āprī*, et même deux, à facture régulière, l'une en fin d'un sous-groupe de B (70), l'autre dans les séquences isolées (110). Que ce genre poétique assez singulier ne se soit pas éteint de bonne heure, c'est ce que confirme l'AV. où figure une reprise de RV. X. 110, à peu près sans variantes et commune avec le YV. (à savoir, V. 12 et parallèles) ; c'est ce que montre mieux encore AV. V. 27, hy. *āprī* original (si ce n'est qu'on le retrouve aussi dans les traditions yajurvéd.), semi-métrique, corrompu d'ailleurs dans la teneur, et détourné dans la pratique liturgique, de manière à servir à des rites éloignés de leur destination première.

Dans le RV., si IV, VI et VIII n'ont pas d'hy. *āprī*, en revanche II, III, V et VII en ont chacun un, situé dans la série agnique (ce qui se conçoit bien, la str. initiale étant vouée à Agni, et l'ensemble étant d'atmosphère agnique). Le livre IX lui-même en compte un, en position analogue, c'est-à-dire non loin du début du maṇḍ. : mais cet hy. a été distordu en hy. *pāvamānī* (cf. Ge.), selon la norme environnante. Enfin le Livre I en a trois : l'un (13), également vers le début d'un groupe familial mineur, le second (142) de même, parmi la séquence à Agni, le dernier (188) en « Anhang ». La situation au Livre X ne répond à aucune tendance précise — sinon celle de laisser

Outre (X.) 25 et 123, il n'existe qu'une similitude fugitive entre IX et X, à savoir, la formule finale de (X.) 45, laquelle émane de IX.68.10. C'est, du même coup, le seul cas d'« emprunt » clair, constatable dans le groupe A (1-60), en y joignant celui de 42-44 (série de Kṛṣṇa), dont Ge. rappelle la parenté avec VIII. 85. La plupart des concordances se trouvent ainsi dans les portions « isolées » du maṇḍ., qui étaient les plus récentes et où, partant, l'influence du RV. ancien jouait à la manière d'un modèle déjà reculé. Il y a quelques rapprochements à l'intérieur des hy. atharvanisants, ainsi entre 87 (contre les Yātudhāna) et l'hy. d'appendice VII.104. Mais seuls ont valeur probante les emprunts portant sur des « sceaux », surtout si l'évidence est corroborée par un indice puisé dans la tradition savante¹.

§ 15. Assez significative est la connexion qu'on relève fréquemment à l'intérieur d'un même groupe, ainsi dans les séries englobant 1-84. Dans le cas de deux hy. associés, il advient qu'un récit amorcé dans un morceau se poursuive au suivant ; par ex., l'allusion aux Aṅgiras (62,1-7) se relie, fût-ce de manière un peu lâche, à l'épisode où les Aṅgiras sont protagonistes (61, 9-13)² ; la *dānastuti* (62, 8-11) a pu être conçue comme servant de clausule aux deux hy. à la fois. Plus souvent, les deux hy. consécutifs sont le complément ou la duplication approximative l'un de l'autre (cf. Arnold, Ved. Metre p. 320 à propos de l'hy. 61) : ainsi les deux hy. à Manyu 83-84 (avec des identités de formules que signale Ge.), les deux à Viśvakarman 81-82 (id.), les deux à Bṛhaspati 67-68 (id.). Dans 63-64, la str. ultime est commune. Dans 77-78 il y a une allure générale similaire, avec prolifération des particules comparatives (cf. ci-dessous § 20) et, comme le pense Ge., insertion secondaire (*upasarga*) de trois syllabes en chaque pāda³.

un long intervalle entre deux *āprī* —, non plus que dans l'AV. ou dans la VS. où se rencontrent des éléments d'*āprī* aux adhyāya 20 et 21, puis de 27 à 29. Ge. note une affinité spéciale entre I. 13 et 142 ; l'affinité générale est sensible dans tout le groupe.

(1) L'emprunt d'un verset final ne formant pas « sceau », ainsi de IV. 12, 6 passant en fin de (X) 126, ou bien VI. 47, 12-13 passant en fin de 131, rappelle les transferts de certaines str. terminales en position correspondante dans d'autres hy. appartenant à un même maṇḍ. Le livre X se comporte comme un organe emprunteur, puisant aux sceaux et aux reprises strophiques du RV. ancien. En revanche, les circulations de formules à l'intérieur d'un hy., entre I-IX d'une part, X de l'autre, n'ont qu'un intérêt secondaire, puisqu'on en constate d'analogues, en toutes directions, à travers la Saṃh.

(2) L'expression *nābhā* (62, 4) doit être une sorte d'abréviation, comme l'indique Ge., pour *nābhānēdiṣṭha*, héros de l'hy. 61.

(3) Phénomène qu'on trouve de nouveau dans l'hy. en *uṣṇih* IX. 102 et qui semble survivre AV. II. 5, où Whitney-Lanman — citant encore d'autres exemples isolés — interprète comme des répons d'antiphonaire. Tout ceci est restreint à une zone « récente » de l'hymnaire védique, la zone des utilisations liturgiques intensives.

§ 16. La situation est un peu plus complexe dans les séries longues allant de 1 à 60 (groupe A). Ainsi la deuxième série (10-19) est vouée à Yama : on y trouve, en tête, un dialogue Yama-Yamī, où le protagoniste mâle joue le rôle d'un ancêtre de la race humaine, l'être humain qui le premier a éprouvé la mort (la notion de mort apparaît aux versets 3 et 11). Suivent des pièces propres ou adaptées au rituel funèbre, les hy. 14-18, dans lesquels Yama figure sous son aspect de dieu ou roi des morts (au moins à titre incident, 15,8 ; 16,9 ; 17,1 ; 18,1) ; autrement dit, c'est la projection sur le plan divin du Yama humain de l'hy. 10. L'hy. 14 est même directement dédié à Yama¹. L'hy. 19 (aux Vaches) est une annexe de type atharvanique (comparable à AV. II. 26), où seul le mot *jīvāḥ* (str. 6) fait écho au thème majeur de la série (cf. 18,6) : ces insertions ont des places parfois inattendues. Restent 11 (hy. à Agni) et 12 (id.) : qu'est-ce qui a valu à ces deux morceaux leur rang dans la *saṃhitā* funéraire ? Rien d'autre, sinon qu'ils comportaient de vagues réminiscences du dialogue Yama-Yamī : l'expression frappante *sālakṣmā yād viṣurūpā bhāvāli* 10,2 était passée telle quelle à 12,6 comme une sorte d'allusion formelle, dans un contexte tout différent ; 11,2a rappelle aussi 10,4c ; il y a une mention de Yama (indirecte) 12,7 ; la racine caractéristique *rap-* figure de part et d'autre (10,4 et 11 ; 11,2) au sens de « murmurer »² ; l'ambiance érotique, si évidente dans 10, est évoquée 11,6ab et ailleurs, de manière plus diffuse. C'est un cas curieux de deux hy. absolument distincts, dont l'un a pour ainsi dire déteint sur l'autre³.

(1) Comme le bref poème de la seconde partie du maṇḍ., n° 154 : on peut le considérer comme un « Nachtrag » à la série 10-19, vu la place qu'il occupe. Le groupe C (85-191) est en effet un vaste supplément, non seulement à I-IX, mais plus précisément à X. 1-84.

(2) « Parler craintivement » ou (61, 18) « ésotériquement ». Extérieurement au Livre X — sauf peut-être pour l'intensif *rārapīti* VI. 3, 6 associé à l'activité d'un *rēbha* ou « barde », donc « parler solennellement » —, il doit s'agir d'une autre racine *rap-*, désignant un acte violent, et qui répond au nom d'action *rāpas*. Le nom-racine *parirāp* est à joindre aussi à ce groupe. Les passages concernés se sont qu'au nombre de deux, à savoir I. 174, 7 où un Kavi est représenté « s'élançant » pour la conquête du soleil ; l'injonctif *rāpat*, à l'initiale du pāda, est sur le même plan que *kārat* à l'initiale du second hémistiché, que *kaḥ* et *śret* aux finales respectives ; il paraît illusoire de chercher trace, avec Ge., d'un discours direct qui justifierait un *rap-* « parler ». De même, dans I. 119, 9, l'expression *utā syā vām mādhuman māksikārapat* doit signifier, en liaison avec X. 40, 6 c (rapproché par Ge.), « et c'est l'abeille qui pour vous (Aśvin) a ravi la (substance) faite de miel », trait en relation avec le « rapt » du soma par l'Aigle.

(3) La str. finale de 12 est identique à celle de 11. Noter que les deux hy. ont été insérés sans difficulté dans le Livre funéraire de l'AV., simplement parce qu'ils figuraient sous la rubrique « Yama » et bien qu'ils n'aient rien à faire avec cet ordre de choses.

Quant à l'hy. 13, sur les deux Chariots sacrificiels, sa situation dans la série est suffisamment sollicitée par l'allusion à Yama (str. 4), sans qu'on soit tenu pour autant (avec Oldenberg) de chercher l'application à un épisode du rituel aux mânes ; des analogies extérieures ont provoqué à elles seules le groupement de matières hétérogènes. Il existe en outre une vague assonance entre 13,4c et 12,1c (Ge.).

§ 17. La tradition connaît une histoire commune, servant de base aux divers poèmes de Vatsukra (7-29) : type de récit se prolongeant au delà des limites d'un hy. (cf. ci-dessus § 6 et n.). La manière de 28 est, en tout cas, voisine de 27, dialogue avec participation d'un témoin (cf. aussi 28,3c comparé à 27,2c et 3d ; 28,12a emploi typique de la racine *bhū-*, cf. 27, 7a Ge.) ; 29 est différent de ton et de composition, néanmoins il y a quelques voisinages de formules. Une histoire commune couvre aussi la série 51-53 de Saucika, récit de la fuite d'Agni et de sa réinstauration par les dieux ; 53 sert d'une sorte de conclusion aux deux pièces antérieures, pour s'échapper ensuite de l'affabulation et finir en hy. sacrificiel banal (Ge. ; cf. ci-dessous § 24). La clause de 52 vaut pour les deux hy. 51-52, phénomène apparemment inconnu du RV. ancien. Enfin l'*ītihāsa* de Subandhu et de ses Frères (57-60) est restitué par la tradition savante comme un bloc unitaire et garanti par plusieurs indices internes : l'unité du récit n'est pas compromise par l'aspect très différencié des quatre parties successives : la partie en *gāyatrī*, aux ViśveD. ; celle en *anuṣṭubh*, sorte de conjuration ; celle en *triṣṭubh* et divers, à des dieux variés ; celle en *anuṣṭubh* et divers, éloge du roi Asamāti — ensemble qui, avec sa composition brisée, fait penser à une œuvre complexe, par ex. aux hy. à *paryāya* de l'AV.¹

§ 18. L'*ātmastuti* d'Indra englobe 48 et 49 (dans la série de Vaikuṇṭha), poèmes de facture identique, faisant l'un et l'autre un usage emphatique du pronom *ahām*, ellipsant le verbe narratif, etc. ; la clause de 49, ici encore, a toutes chances de valoir aussi pour l'hy. antérieur ; 50, autre hy. indraïque, est un peu à part, mais doit être envisagé comme une libre réponse à l'*ātmastuti*, exprimant la position du poète en face de cette affirmation de soi donnée par le dieu ; mais cette réponse aura évolué dans les cadres conventionnels, comme tant d'autres finales de récit.

(1) On a un récit prolongé, par ailleurs, seulement dans le groupe d'Agastya du Livre I : à savoir, 165 (inaugurant le dialogue entre Indra, les Marut, Agastya), puis, après un saut de trois hy. (aux Marut), 169-171 (clôturé en guise de conclusion par le très bref hy. 172 aux Marut). Enfin IV. 26-27 (histoire d'Indra et de l'Aigle), sur l'unité de quoi cf. Ge. ad loc.

La parenté est encore sensible entre 45 et 46 (hy. à Agni) qui forment la série de Vatsapri ; entre 54 et 55 (à Indra), chants de Brhaduktha que caractérise une même insistance sur les nombres et la valeur du « nom » (et cf. 55,6d et 54,5) ; l'hy. 56 relâche la connexion, en présentant un sujet distinct (l'eulogie du Coursier mort) ; toutefois on discerne ici encore un lien entre 56,4c et 54,12c qui n'est pas une simple coïncidence, comme le pense Ge.¹ Les chants de Kṛṣṇa, 42-44, ont une seule et même clause faite de deux str. répétées ; plusieurs traits de phraséologie relient au moins 42 et 43, cf. 43,2b ; 3 ; 5a ; 6d respectivement avec 42,6b ; 10 ; 9 ; 5 ; 8. L'hy. terminal 44, comme il arrive souvent en fin de série, garde plus d'indépendance. L'emploi d'un refrain signale la série de Luśa, c'est-à-dire 35 et 36, avec un refrain vaguement récurrent dans 37.

Dans la troisième série (chants de Vimada), la formule (que nous avons déjà signalée § 11 fin) *vi vo mādē...vivakṣase* (prob. « [je veux] dans l'ivresse [du soma] vous [le] proclamer ») — qui joue avec le nom de l'auteur — figure à titre de refrain aux hy. 21 ; 24 ; 25, tandis que la légende relative à l'ancêtre Vimada est évoquée 24,4, que le nom de Vimada-auteur est donné en fin de 23 et de 20, dans ce second passage, tout près de la forme verbale *vakṣat* qui prélude elle-même à *vivakṣase* : il y a ainsi un réseau tenu, mais bien sensible, embrassant l'ensemble de la série. Parmi les formules connectantes, cf. l'*ekapadā* à l'initiale de 20, qui est reprise comme *pāda* régulier au début de 25².

§ 19. Geldner a relevé le ton moralisant qui imprègne, au moins en partie, la cinquième série (chants de Kavaṣa), à savoir 31 (notamment au verset 2) et 32 d'abord (cf. 32,3b comparé à 31, 10c). L'hy. 33, plainte du Chantre dont le patron a disparu, maintient ce ton, avec la maxime conclusive *nā devānām āti vralāṃ śatātmā canā jīvati* « nul ne vit au delà de l'ordonnance des dieux,

(1) L'hy. 55 se termine comme un hy. ordinaire à Indra du Canon ancien. On retrouve cette caractéristique plus d'une fois, notamment au Livre X. Combien de ces poèmes, après un début annonçant quelque thème singulier, se résorbent en développements mythologiques ou ritualisants du type le plus conventionnel ! Pour 53, Ge. note avec raison le retrait progressif du thème initial. Même tendance dans les *ītihāsa* des Br. qui, après un début prometteur, se rangent ou pour mieux dire se perdent dans la dissertation liturgique habituelle.

(2) C'est une sorte d'intitulé général pour les chants de Vimada, à intention dépréciative ; il fait penser par avance aux *adhikāra* de la prose technique. Les autres *ekapadā* (rarissimes) sont IV. 17, 15, appendice ritualisant (sans doute secondaire) à la str. précédente ; VI. 63, 11 (fin de l'hy.), sorte de « sceau » avorté. L'*ekapadā* finale de (X.) 41, l'*ekapadā* pénultième de 42 (reprise 43) en même place, sont des « Schleppe » faisant partie des singularités nombreuses qui marquent ce groupe d'hy. aux ViśveD. : une manière de « tic » d'auteur.

même s'il avait cent souffles vitaux » qui attire d'emblée l'attention. L'hy. 34, plainte (ou complainte) du Joueur ruiné, dégage des traits analogues. Ce groupe d'hy. atteste aussi le cas, plus rare, d'un lien entre deux séries contiguës, si Ge. a raison de marquer que l'auteur de 31, en décrivant les apparentes anomalies du sacrifice, s'est référé aux hy. 27 et 28¹.

§ 20. Une situation différente est celle du groupe initial (chants de Trita), qui se compose, comme on l'a rappelé § 9, presque exclusivement d'hy. à Agni. Le poète ici a moins voulu marquer un lien entre ces divers morceaux — sinon par des critères superficiels : hy. de sept str. en *triṣṭubh* — que montrer la faculté qu'il avait de varier, de faire miroiter toutes les virtualités de l'hymnologie agnique : ainsi l'hy. 1 est le poème traditionnel, comportant l'assimilation du dieu au *hotṛ* sur le plan humain, à Viṣṇu sur le plan céleste. L'hy. se rapporte à la technique des *ṛtā* ou « cycles » rituels (cf. I.15 et II.36-37), par quoi le dieu est invité à revêtir successivement toutes les fonctions sacerdotales (comme, schématiquement, dans II.1, str. 2 ou IV.9, 3-5 ou, au Livre X à nouveau, 91, str. 40 ; autres références chez Ge. ad II.1,2). L'hy. 3, qui identifie Agni au Soleil, est un essai de « métaphores hardies » (Ge.), avec l'emploi d'un mot-clé (*arati*). L'hy. 4 est un autre essai stylistique, un encombrement de propositions comparatives, comme dans la séquence (également à Agni) I.65-70, groupe de Parāśara, en *dvipadā virāj*².

L'hy. 5 est clairement spéculatif, s'efforçant de percer les énigmes primordiales du cosmos ; la str. terminale amorce les noumènes de X. 129 (str. 1). L'hy. 6 fait retour à l'hymnologie directe, avec un procédé de concaténation interne. L'hy. 7 enfin s'oriente vers une dépréciation personnelle, comme si tout le groupe 1-6 avait été conçu pour aboutir à ce thème, qui parachève tant de poèmes isolés. Car l'hy. 8 n'appartient que partiellement à Agni : à une eulogie banale, du début, fait suite, comme on l'a noté § 9, une séquence de versets sur Trita. En somme, tous les genres de composition littéraire attestables dans les hy. anciens à Agni sont représentés plus ou moins dans cette suite.

(1) Cf. aussi *tanvā śāśujānaḥ* 34, 6b = *oṣānān* 27, 2b ; 31, 8a *naitāvad enā parō anyāt* = *śrāva id enā parō anyād asti* 27, 21c ; 31, 10 comparé à 28,4 (Oldenberg).

(2) L'usage des comparaisons en cascade se retrouve plus ou moins dans I.190 (Brhaspati) II. 39 (Aśvin) VI. 3-4 (Agni) et, au Livre X à nouveau, 77-78 (Marut), ainsi que 106 (Aśvin). Après le RV. : dans AV. II. 5 (1-4), cf. ci-dessus § 15, n. finale). Il s'agit d'un procédé qu'on se sera transmis d'école en école, pour certaines œuvres à caractère (semi-)abracadabra. C'est le matériel, entassé inorganiquement, qui sert de base à maints emplois métaphoriques du Veda.

§ 21. Les exemples que nous avons cités sont pris dans les séries collectives (1-84). Les poèmes isolés (85-191) n'ont pas, en principe, de relations par contiguïté, puisque c'est leur isolement même qui leur a valu leur place, et qu'au surplus l'ordonnance numérique était le facteur dominant du classement. On peut admettre, sans pouvoir le prouver, que la *dānastuti* (voilée) qui clôt 93 vaut aussi pour 92 (deux poèmes aux ViśveD.) : ce serait une connexion bi-hymnaire comme celles qu'on a déjà vues en abondance. De même, la clausule de 113 est adaptable aussi à 111 et 112, groupe naturel de trois hy. indraïques dont la corrélation se devine à quelques analogies de formules et au fait que la tradition savante leur alloue une même dénomination : cas exceptionnels à l'intérieur des « Einzellieder ». Le verset ultime de 116 s'inspire de la maxime parachevant le poème suivant : c'est par les finales que s'affirme la parenté des hymnes védiques. On peut relever ainsi des similitudes entre 118 et 119 (en dépit de sujets tout à fait divergents ; cf. Ge. ad 119, 3a) ; entre 133 et 134 (hy. à Indra ; cf. 134, 2c et 133,4c ; 134,7cd et 133,2e et 6b d'après Ge.) ; entre 152 et 153 (à Indra ; même allure schématique de part et d'autre).

*
* *

§ 22. Peu de traits signalent le dixième maṇḍ. comme un début absolu. Ce qui définit ce recueil, comparé à ceux qui l'ont précédé, est l'insistance donnée à certains traits dont l'ébauche ou l'élan était attestable dans le RV. ancien. Comment en serait-il autrement, puisque l'hymnologie du dixième Livre n'a pas prétendu rompre avec l'ensemble pré-existant, mais le continuer et en pousser plus loin les tendances ?

§ 23. Tel est le cas des hy. dialogués : ceux-ci sont proportionnellement plus nombreux dans X que dans I-IX¹, et surtout mieux aménagés, avec un échange continu de verset à verset, une entrée

(1) En fait, les dialogues hors de X n'ont quelque vitalité que dans I, où l'on trouve les suivants : 125, échange de paroles, assez gauchement composé, entre un patron et un visiteur du matin (*prātaritvan*, qui offre ses services) : la part du dialogue est rudimentaire dans ces versets qui font penser aux *gāthā* ritualisantes disséminées dans la prose védique ; 161, les R̥bhū et Agni, où les paroles sont encore mal distinctes du récit animé, avec les éléments *ābravītana*, *ap̥rchata*, *ābravīt*, *ābravītana*, *ābravīt* (bis), *ap̥rchata*, qui s'insèrent (comme dans le Rāmāyaṇa) dans la trame des str. Nettement plus évolué est l'hy. 165, Indra-les Marut-Agastya, qui se poursuit 170 et s'amortit 171, mais l'échange est loin d'y être parfait : d'une part intervient un chancre ou porte-parole, d'autre part les répliques sont molles et dénuées de pointe ; ce ne sont pas là les caractères d'un vrai dialogue, tel qu'en donne l'image (en dépit de la str. finale narrative) le bref hy. 179, Agastya et Lopāmudrā. Ceci représente donc le seul vrai

en matière abrupte (présupposant quelque introduction narrative). C'est ce qu'on a dans l'hy. 10, Yama et Yamī, modèle du genre ; ou encore dans l'hy. 95, Purūravas et Urvaśī qui s'oriente vers la « ballade » et où se trouve par deux fois un double verset alloué au même interlocuteur. Le RV. ancien (cf. not. préc.) n'attestait pas cette disposition précise, qui marque les paroles se dégageant nettement de la gangue du monologue ou du récitatif.

Il est vrai que tous les hy. dialogués du Livre X n'ont pas cette ordonnance idéale. On la reconnaît encore dans 108, Saramā et les Paṇi (également du type « ballade ») et dans 86 (Vṛṣākapi), où apparaissent de manière plus savante des échanges entre plusieurs personnages, cependant que le ton du poème (vivacité « populaire » de l'expression, tendances satiriques) est bien fidèle à ce qui a été l'origine même du dialogue védique : une histoire familiale à l'ombre de la haute mythologie. On note encore des hy. dialogués de type assez strict dans les poèmes jumelés de Vasukra (27 et surtout 28 : Indra et le Chantre), dans Mudgala (102 — ici avec quelque indécision de forme), dans le groupe d'Agni-Saucīka (51-53 ; au moins dans 51 — Agni et les dieux — puis de manière graduellement affaiblie dans 52 et 53 où intervient, comme si souvent, le récitant-témoin). Dans 98 enfin (Devāpi-

spécimen du Livre I, et sans doute n'est-ce pas un hasard si l'affabulation en est puisée dans un fonds familial, plutôt que dans le cadre conventionnel de la mythologie.

Dans tout le RV. « ancien », il n'y a qu'un hy. dialogué de structure achevée, c'est-à-dire en alterni versus bien tranchés — sauf la str. ultime —, à savoir Viśvāmītra et les Rivières, III. 33 : sorte de ballade, dont les éléments sont de pure rhétorique ; on a l'impression d'un vieux récit familial (puisque le héros en est le patron du 3^e maṇḍ.) qui aura été dramatisé secondairement. En tout cas, les hy. analogues ne présentent que des répliques partielles, au cours desquelles le récitant intervient fréquemment : ainsi IV. 18 (Indra et sa Mère : six str. au moins sont extérieures aux deux protagonistes) ; IV. 27 (Soma et l'Aigle : hy. qui reprend en forme semi-dialoguée une narration ébauchée dans 26, et qui revient lui-même rapidement à la narration : exemple excellent pour montrer la naissance et la résorption du dialogue !) ; IV. 42 (Indra et Varuṇa), juxtaposition de deux *ātmastuti*, partiellement imbriquées l'une dans l'autre. L'hy. VII. 33 (Indra et Vasiṣṭha) est bâti de telle sorte que le caractère dialogué se dégage à grand-peine. De même pour le chant d'Apālā VIII. 91, où la str. initiale commence sur le mode narratif et présente ensuite le discours direct (en fait, il s'agit ici d'un monologue pur et simple, à moins qu'on ne mette arbitrairement les versets 1 et 7 dans la bouche d'un témoin) et l'hy. obscur VIII. 100, de forme mixte (« Ereignislied », Ge.) entre Indra et (?) Viṣṇu. On voit donc que, à part III. 33 qui représente une étape intermédiaire (non pour la structure qui est parfaite, mais pour le contenu), il n'existe pas de dialogue complet dans le RV. ancien ; le premier exemple, mais pauvre et schématique, serait I. 179. — Bien entendu, l'invocation du chantre à lui-même (type « rentre en toi-même, Octave »), demeure hors de compte : elle montre seulement à quel point l'aspiration au discours direct était permanente, urgente, chez les poètes védiques. Il a suffi qu'ils sachent se détacher du thème mythique et rituel pour se trouver en face des conditions propres à créer le dialogue.

Brhaspati) et 135 (l'Enfant au char : le Père et l'Enfant), l'élément parlé est dévoré par l'eulogie impersonnelle ou la réflexion spéculative.

Le discours direct au Livre X vient, en nombre de passages, affleurer sous l'expression usuelle : on passe de l'un à l'autre registre sans préparation, sans transition. L'éloge de forme ancienne est abandonné peu à peu au profit d'une sorte de mise en scène : qu'on observe à cet égard les éléments de discours enchâssés dans le récit de Śuṣṇa (22), les monologues du Chantre (33), du Joueur (34), de l'Homme ivre (119), l'*ātmastuti* d'Indra (27-28) où le monologue sort insensiblement du dialogue¹. C'est cette vitalisation, cette animation, qui donne son accent nouveau au Livre X².

§ 24. Nous avons rappelé (passim) la présence d'éléments atharvaniques, c'est-à-dire l'intervention d'un formulaire magique à fins limitées. Ceci se développe surtout dans les hy. brefs de la fin du Livre, ainsi la prière contre le Yakṣma³ (161, hy. élargi dans AV. III.11 ; et 163, dont une variante figure AV. II.33), la Consécration royale (173)⁴, la bénédiction du Roi partant en guerre (174 = AV. I.29), etc. Ces éléments *kṣatriya*, non seulement évoquent l'ambiance de l'AV. (recueil qui est en grande partie, comme on sait, le manuel du Chapelain royal), mais annoncent la tendance « *kṣatriya* » qui se marquera au terme de certains recueils postérieurs : ainsi dans la portion finale de l'AB. (Livre

(1) Cette *ātmastuti* développe un canevas représenté par IV. 26 (avec le début typique de pāda en *ahām*) et 42 (n. préc.). Un autre type de monologue est I. 105, Trita à la fontaine ; un autre encore VIII. 91 (cit. n. préc.). On notera la part prise par Indra dans ces structures, dont l'aboutissement est l'*ātmastuti* englobant 48 et 49.

(2) Le style des dialogues authentiques (c'est-à-dire, qui ne sont pas de pure convention mythologique) est également remarquable, surtout au Livre X. On y trouve, au moins par brides, du langage parlé, comme *mā no ni kaḥ puruṣatṛā* III. 33, 8 « ne nous dénigre pas chez les humains ! » (et *śṛṇota* ib. 9 ?), *pulukāma* I. 179, 5 « qui a beaucoup de désirs », *ūpodāre* VIII. 91, 5 « ici sur mon ventre » *vīrakāḥ* ib. 2 « petit homme », *śānair iva śanakair iva* ib. 3 « doucement, tout doucement », *kuvid* (quater) ib. 4. Spécialement au Livre X : *kim etā vācā kṛṇavā tāvādhām* 95, 2 « qu'ai-je à faire avec cette parole de toi ? », *ānu te kētam āyam* ib. 5 « j'ai obtempéré à ton vœu », *nā sugām duṣkṛte bhuvam* 86, 5 « je ne serai pas du bonheur pour ce méchant », *subhasāttarā* ib. 6 et les termes érotiques qui suivent, *sulābhike* ib. « ô femme facile à prendre », *vīva hr̥ṣyati* ib. « il s'excite », *abhyāmīṣi* ib. 8 « tu t'en prends à... », *niṣedivāṃs* (en contexte érotique) 16, *suvitā kalpayāvahai* 21 « nous allons bien nous accommoder », etc. Noter des emplois triviaux de la racine *kṛ-*, l'afflux des pronoms déictiques, des particules, des interjections.

(3) Le mot lui-même, si typique de l'AV., n'apparaît qu'en ces deux hy. et en quelques autres passages de X ; enfin dans un passage de la portion ultérieure du premier maṇḍ. (122, 9).

(4) Également un thème nouveau qui deviendra familier de l'AV., où d'ailleurs l'hy. mentionné se retrouve intégralement.

VIII) ou du ŚB. (fin du Livre XIV, autrement dit BĀU. ; aussi au Livre X, qui clôturait une « édition » ancienne du Br.). Selon cette même tendance, on notera au Livre X l'*ālmastuti* du ṛṣi-roi, qui forme la finale de 61, et surtout la *nārāsaṃsī* du prince Asamāti, qui forme le début de 60 : morceau d'un genre insolite dans le RV., préparant à ces *gāthā* princières qu'on verra s'insérer dans la trame des Br. (notamment ŚB. XIII. 5, 4), voire à ces *stotra* et *viruda* qui fleuriront dans l'épigraphie classique. L'AV. XX (127, 7-10), portion « ṛgvédisante » du recueil, a conservé comme on sait une *nārāsaṃsī* en forme. Le seul passage comparable dans le RV. ancien serait l'éloge du roi Sudās III.53, 7-14. L'hy. funèbre (X.) 18 est à l'intention d'un *kṣatriya*, comme le montre la str. 9 ; cf. encore les hy. 97, str. 12 (avec l'expression *madhyamaśī*, qui fait penser à une citation d'Arthaśāstra) ; 132 (poème à Varuṇa et Mitra, incurvé en thème politique) ; 154, str. 3 (éloge des *kṣatriya*), etc., — sans compter le fait plus général que les pièces dialoguées s'encadraient pour la plupart dans la cérémonie d'apparat, attenant au rite proprement religieux¹.

Il advient que des finales atharvaniques soient annexées à des panégyriques ordinaires, mais le fait n'est nullement le monopole du Livre X. Par contre, l'inspiration ou la rédaction atharvanique (faisant de tel hy. une « *upanīṣad* », comme disent les commentateurs) est rare dans II-VII à titre autonome ; elle est même quasi-inexistante dans VIII et IX. On la trouve en fin de maṇḍ. dans I (191) II (42-43) IV (58) VI (75) VII (103-104) ; en outre, en fin de séries, VI.47 VII.50 et 54-55 I.23 ; 50 ; 90. Le maṇḍ. X fait un bond en avant, sans toutefois adopter encore les traits les plus accentués qui seront ceux de ce genre littéraire, les schémas répétitifs exagérés, les processus étendus d'identification, les emplois de l'aoriste de réalisation « magique », etc.

(1) Sans qu'on puisse déterminer s'il y a ou non provenance *kṣatriya*, c'est le lieu de rappeler, après Ge., l'existence dans plusieurs Livres familiaux d'un hy. privilégié, qui retrace les hauts faits de la famille sous un couvert plus ou moins mythologique. Ces poèmes, situés régulièrement au bout de la série indraïque, sont III. 53, où s'insèrent quelques éléments dialogués (échange de propos entre le père et le fils) ; V. 40, fortement mythologisé, également avec une portion de dialogue ; VI. 47, apparenté à III. 53 et où le récit ancestral est présenté comme un événement actuel (Ge.) ; enfin VII. 33, le pendant de III. 53 pour les Vasiṣṭha : ici encore il y a une mythologie de façade, ainsi que des fragments de discours direct. Rien de comparable dans II ni dans IV. Amorcées dans I pour la famille Gotama (85, 10-11) ; plus nettement pour les Kutsa, avec des poussées mythiques et du discours (104) ; enfin chez les Agastya, où la tendance au dialogue est pleinement réalisée (179). Ce sont des survivances de gestes familiaux, comme d'autres œuvres, et notamment VI. 18, sont le reflet d'une geste inter-familiale ou « nationale ».

§ 25. La poésie naturaliste, faiblement présente dans le RV. antérieur¹, est illustrée par des œuvres de créance nouvelle : à la Nuit (127), au Vent (168 — l'un et l'autre hy. sans intervention de mythes), à la Forêt (146 : tendance « ballade »), aux Fleuves (75 : vagues rappels de mythes). Un éloge de la Terre est ébauché (et rituellement étayé) 18, str. 10-12. Enfin, plus volontiers qu'avant, le Feu est décrit sous ses aspects drastiques (142 et ailleurs).

§ 26. Un trait assez neuf est la relation systématique qui s'établit (et qui sera exploitée dans l'AV.) entre les objets servant aux rites — en l'occurrence, les rites nuptiaux — et ceux du monde profane (85, 6-10, hy. à Sūryā) : la suite de correspondances membre à membre, avec mixture de réalisme pointilleux et de fantaisie symbolique, prélude aux longues séquences de la portion ultérieure de l'AV. Pareillement, le poète de 90, str. 12-14, fonde une corrélation entre les parties du corps du Puruṣa immolé et les objets extérieurs (« sa bouche devint le brāhmane..., la lune est née de son esprit... ») ; le même thème est ébauché 121,4c où les orientes sont appelés les bras du dieu inconnu, alors qu'au même vers ils viennent d'être considérés comme issus de la puissance de ce dieu : la genèse a déclenché instantanément une identification. Est quasiment upanīṣadique le thème de la répartition des membres du corps dans l'espace, après la mort (16, str. 3) ou, vu sous un angle différent, 90, str. 13. Ce motif pré-*sāṃkhya* a pour contrepartie celui de la résomption (« das Zurückholen des Geistes », *manaūvartana*) ou involution, que décrit l'hy. 58. Sans aller jusqu'à identifier, l'auteur de 101 apparie les activités sacrificielles aux activités pratiques (semences, labour, besognes rustiques), sur le mode le plus concret ; cet hy. développe 57, 7-8 où le sacrifice est assimilé à un voyage ; à vrai dire, déjà le RV. ancien fournissait ce cadre sous forme allégorique, II.31, 1-4.

§ 27. Sans être absente, la mythologie donne l'impression, par places, d'être un simple prétexte. Elle comporte il est vrai quelques traits inédits, notamment dans l'*ālmastuti* d'Indra (48-49) — le dieu en dit plus sur lui-même qu'on ne lui en prête quand on l'interpelle — ou dans 99, hy. également du cycle à Indra :

(1) Si l'on veut bien n'y pas inclure le lot des hy. à Uṣas, ni les mentions incidentes du feu de forêt (I. 58 et 94, 10-11 IV. 7, 11 ; cf. aussi, assez obscurément, I. 140). On peut citer — mais avec une affabulation mythologique — les hy. à Parjanya V. 83 VII. 101-102 ; aux divinités du Labour (IV. 57) ; au Ghṛta (IV. 58 : ce dernier, sur un plan symbolique). C'est à peu près tout, donc minime. Comparer aux évocations puissantes de l'AV. et, en tête, le grand hy. à la Terre (XII. 1), pour lequel le RV. ne connaît qu'un misérable canevas (V. 84).

mais sont-ils anciens ? Elle s'engage volontiers dans l'ésotérisme à tendances glottogoniques, surtout pour l'hy. 106, qui marque le point culminant de l'abracadabra védique — déjà reconnu comme tel dès l'antiquité —, où l'éloge des Aśvin donne cours à des équivalences duelles en chaîne. La phraséologie des Aśvin s'orientait déjà vers ces comparaisons insolites, cf. VIII.35 (surtout str. 7-9) et — avec des obscurités en plus — II. 39 (cf. ci-dessus § 20, dans un contexte plus général). Il y a de la fantasmagorie dans l'image des dieux « danseurs » soulevant la poussière cosmique (72, 6) ou, à l'instar de magiciens, « faisant gonfler les mondes » (ib. 7). Cf. les métamorphoses complexes d'Indra (99, passim ; notamment en fourmi, str. 5) ; les parentés réversibles dans un encadrement cosmogonique (Dakṣa/Aditi 72,4 explicitant 5,7 ; Virāj/Puruṣa 90, 5 ; plus symboliquement 31,10 et 53,11). Les hy. aux ViśveDeva sont d'une fréquence plus marquée que dans le RV. antérieur, mais ils couvrent les contenus les plus divers (comme déjà, au Livre I, l'hy. 105 de Trita à la fontaine, ou le 164, simple collection d'énigmes)¹.

§ 28. Des divinités nouvelles se créent une place. Elles sont en partie établies sur des caractéristiques abstraites, ainsi Viśvakarman², Manyu³, Prajāpati⁴ (figurant uniquement dans 121, str. finale très probablement surajoutée), Aranyānī (hapax du

(1) L'ordre d'énumération des dieux dans les hy. aux ViśveD. ne semble pas aisément réductible à des tendances précises. L'éloge distinct des unités divines n'est plus attesté qu'à l'hy. 100 (dans l'ordre Indra, Vāyu, Savitr ; à nouveau Indra [ter], Brhaspati, Agni, Savitr [bis], à nouveau Indra, donc sans séquence stable) : c'était monnaie courante dans I-VIII. En revanche, la tendance spéculative (problème de l'Eka), déjà bien en évidence jadis (ainsi III. 56), se précise encore : cf. (X.) 31 ou 114. Il y a vingt hy. aux ViśveD. dans X, contre sept au I, cinq au VIII, deux au II, un au IV ; de petits groupes compacts sont ceux de VII (34-55) VI (49-52) V (41-51) III (54-57). Il ne s'agit donc nullement de compositions « récentes », mais de celles qui ont fourni au Livre X l'occasion d'amplifier ou de simplifier.

(2) Mot inconnu de I-IX, sauf en un passage (VIII. 98, 2) où il sert d'épithète d'Indra (Bloomfield RV. Repet. p. 626). C'est donc une hypostase d'Indra, comme divers indices le corroborent. Le personnage se détériore, avec tant d'autres, dans l'AV., même là où il est invoqué és-qualités.

(3) Mot commun dans I-VIII, mais l'accès au rang divin ne s'est produit que dans X (n. propre humain dans IX) ; cf. Bloomfield op. cit. p. 399.

(4) Dans le RV. ancien, dénomination accessoire de Savitr IV. 53, 2, sauf au IX (.6, 9, hy. Āpri, où Prajāpati figure déjà en sa fonction propre). Dans X. 85, 43 ; 169, 4 ; 184, 1, Pr^o est dans un rôle moindre, mais sans doute originel, celui d'une divinité progénitrice. L'accroissement du personnage est aussi subit que considérable, comme on sait, dans l'AV.

Livre X), Vāc (aux hy. 71 ; 125 et peut-être 189)¹, Dakṣiṇā², Śraddhā³.

Le livre X porte trace du sentiment d'incertitude sur l'origine d'Indra (73, 10 « d'où il est né, Indra (seul) le sait »)⁴, sur les voies des dieux (12, 7-8 ; 129, 6-7, le motif étant « qui comprend cela ? »).

§ 29. Tout en réservant sa large part au passé, les poètes désormais se montrent plus soucieux du présent. Geldner note à propos de l'hy. 22 que les extraits du récit sur Śuṣṇa ont été déterminés dans leur choix par l'applicabilité au temps actuel ; il remarque aussi, pour la finale de l'hy. 28, que le poème s'achève en « Gegenwartslid ». Les auteurs du X^e Livre sont plus ou moins « engagés » : un hy. tel que 128, en dépit de son caractère conventionnel, est la démarche d'un chanteur qui, lors d'une compétition-en-concurrence (*viḥavā*)⁵, demande la victoire pour son œuvre. L'idée de concurrence se dégage aussi de *saṃhotrá*, hapax du X (86, 10), de *sadhāmada* (88, 17), plus faiblement de *sāhūli* quand ce mot indique, non l'invocation faite conjointement à deux divinités (I. 93, 9)⁶, mais l'appel en commun de plusieurs poètes (X. 89, 16).

(1) Vāc (Bloomfield op. cit. p. 608) fait l'objet de versets isolés dans l'hy. à énigmes I. 164 (str. 3 ; 10 ; 39-42 ; 45-46), puis dans l'hy. au Ghṛta (conçu comme « flot » oratoire IV. 58, str. 4-7). Cf. encore Sasarpārī III. 53, 15-16 (le don de la parole qui écarte le Manque d'inspiration) ; 55, 1 (l'*akṣāra* ; hy. à énigmes) VIII. 100, 10-11 (la parole comme Vache). Les données du thème sont présentes de toute antiquité, mais seul le Livre X consacre des morceaux indépendants à Vāc.

(2) Déjà personnifiée dans I. 18, 5 ; 123, 1 ; à mi-chemin VI. 64, 1. Ici à nouveau le Livre X s'avance fort loin avec l'hy. 107, qui assimile en quelque sorte la « Libéralité rituelle » à la déesse Uṣas (ce qui a dû aider à la constitution du dérivé *usriṅā* « vache », *dakṣiṇā* étant aussi le nom de la vache-reçue-en-don-rituel). Cf. aussi, isolément, 103, 8.

(3) La divinisation date du Livre X. Le sens propre est « crédit » (le crédit que les dieux se sont procuré auprès de leurs aînés les Asura, selon 151, 3). — En revanche, l'hy. au Pitu (I. 187), celui à Vāstoṣpati VII. 54, n'ont pas de correspondant dans X, sauf la mention isolée 51, 7. — Gandharva n'apparaît en pluriel qu'au X et dans un passage cosmogonique annexé au RV. ancien.

(4) Cf. l'affirmation que les exploits d'Indra sont pure *māyā* 54, 2. Il y a d'ailleurs des idées analogues dès le RV. ancien, II. 12, 5 VIII. 100, 3.

(5) Le mot n'est plus attesté que III. 8, 10, avec le même sens « appel (des poètes) concurrents » ; de même AV. V. 3, 11 (= *khila*), que Wh.-La. traduisent inexactement par « separate call ». Le dérivé *viḥavya* I. 108, 6 dépeint la compétition pour le soma (cf. Ge. ad loc.) et désigne (AV. II. 6, 4) le dieu « propre à être invoqué concurrentement » (moins clair, mais sans doute de même orientation, AV. VII. 5, 4). Ici se situent encore plusieurs exemples du verbe personnel *vi-hū-* (mais *viḥūmant* I. 134, 6 appartient plus probablement à *vi-hu-*).

(6) Et dont on dit qu'elle est de nature à irriter un dieu ombrageux comme Rudra II. 33, 4 ; cf. Ge. ad VII. 27, 4 sur le mot et plus généralement, Bloomfield J. Hopkins Univ. Circular 1906 p. 1049 RV. Repet. p. 92, 217, 579.

A vrai dire, la « concurrence » est présente partout ; la masse indifférenciée des « ennemis », depuis l'*ari*, jusqu'aux *dois*, *mṛdh* et autres entités aux cent noms, représente d'abord des concurrents. L'originalité du Livre X est seulement d'insister sur ce thème connu¹.

§ 30. Un cadre traditionnel, tel que celui de Varuṇa et Mitra (132), sert à masquer quelque allusion politique (Ge. pense à la brouille de deux princes, dont le chapelain aura pris sur lui la faute). Des préoccupations personnelles se font jour, ainsi dans l'oratio pro domo qui termine 17 et 18 (hy. funèbres : dans 18, il s'agit selon Ge. d'une averruncatio qui fait état — trait nouveau — de la vertu du silence). Ces allusions demeurent pour nous le plus souvent obscures².

A vrai dire, il est fréquent, à tous les niveaux de la Samh., qu'un poème amorcé sur le plan ancien, s'achève sur le plan actuel (prière ou vœu, invite au sacrifice, allusion à quelque événement récent), ainsi I. 101 II. 35 III. 1 et 31 IV.1 V.30 VI.51 VIII.19, même en laissant hors de compte les *dānastuti*. Les diverses virtualités d'Agni (feu mythique ou cosmique, foyer domestique) prêtaient d'elles-mêmes à ce transfert. Parfois l'hy. entier est indécis (I. 121) ou la phrase (VI. 18,5 IV. 10, 8) ; il y a glissement du mythe à l'actuel (III. 5, 10) par le biais de l'« aoristisation » (II. 11, 7) ou en profitant de l'ambiguïté propre à l'injonctif (I. 100, 18). L'impératif est aussi un moyen d'actualiser (I. 174, 3 ; 5 ; 7 VI. 17, 3). Ainsi la légende de Viṣṇū est-elle présentée comme un récit moderne (VIII.86 ; de même la victoire de Divodāsa (VI. 47)³. Le poète lui-même englobe sous son nom personnel ses aïeux (noms de famille employés tantôt au sing., tantôt au plur., passim : noms de *ṛṣi* identifiés aux grands Prototypes, Aṅgiras's ou autres). Inversement, on reporte sur le plan mythologique un procès familial, comme l'allumage du feu V. 15, 5. Le poète revêt son

(1) Cf. VI. 52 où figure, au début, une protestation contre l'*atigājā* (Ge.) du concurrent. L'hy. VI. 67, en finale, fait aussi une allusion probable aux périls du poète confronté avec ses adversaires. L'hy. II. 23 invoque le secours de Bṛhaspati ; de même I. 190. Cette divinité était l'appui naturel — et déjà par son nom même, qui signifie « maître de la parole oratoire » — des auteurs en danger. *Sadhāstuti* (RV. ancien) porte la même connotation double que *sdhūti*.

(2) Dans le RV. ancien, un hy. entier servant d'oratio pro domo des Bharadvāja est VI. 48 (Ge.). Les *dānastuti*, si fréquentes dans le RV. ancien (où un hy. comme I. 126 en constitue une à lui seul), deviennent en nombre infime au Livre X (liste totale Arnold Ved. Mètre p. 56). On en a une, sous forme un peu voilée, 62 (8-11) ; une autre probable, quoique non reconnue par l'Anukr., 93 (14-15). C'est tout.

(3) Toutes les références qui précèdent sont d'après les notes ou introductions particulières de Ge.

langage usuel de la phraséologie propre aux temps héroïques, par exemple celle de Vala et des Vaches prisonnières (V. 45, notamment str. 3 ; 6 ; 11, passages où il suggère que la prière du moment est la même que celle qui a agi autrefois). Les pouvoirs de la Parole, qu'il requiert, sont ceux-là mêmes qui jadis ont libéré les eaux ou révélé la lumière. Vu sous cet angle, le RV. est une vaste tentative d'érosion du temps, de nivellement entre un passé immémorial et le moment présent.

§ 31. A bien des égards, le poète du dixième Livre prend en face de son objet une attitude érudite ou critique : plus volontiers que ses prédécesseurs, il démonte la technique sacrificielle, les *sāman* (181), les mètres (130), les rites et autres entités (114). Il ironise sur les faiseurs d'hymnes qui sont « environnés de nuées » (fin de 82), sur les compagnons « raidis dans leur graisse » (71, 5), « ceux qui tissent des haillons (?) » (ib. 9), « qui refusent aux prêtres la nourriture » (28, 11). Il humorise — ainsi dans l'hy. aux Pierres du pressoir (94)¹ ; dans le dialogue de Vṛṣākapi (86), dans celui de Mudgala ou de l'Équipée baroque (102). Il moralise aussi — signe d'une certaine désolidarisation — dans 31-32 (cf. ci-dessus § 19) et 34 (groupe de Kavaṣa) ; dans 56 (notamment str. 6 sur les pères et les fils) ; dans 95 (notamment str. 15 « il n'y a point d'amitié avec les femmes : elles ont des cœurs de hyènes ») ; dans 109 (sur la restitution nécessaire de l'Épouse du brâhmane) et surtout dans 117 (éloge de la Bienfaisance)² ; cf. enfin le rôle attribué à Yama refusant à sa sœur l'union incestueuse.

§ 32. Des détails érotiques, ou qui nous paraissent tels, sont donnés dans les poèmes dialogués de Vṛṣākapi (str. 6/7 et 16/17, avec une grande crudité de termes) ; dans ceux de Yama (str. 7/8) ; de Purūravas (str. 4/5) ; dans une brusque interpellation comme celle qui termine 38 (« un être tel que toi (Indra) ne restera pourtant pas suspendu par les bourses ! ») ou 101 ; dans le récit de l'inceste (61, 5-12) ; dans quelques allusions de 106 (au moins str. 4) ; à l'état atténué dans 11 (par imitation lointaine de 10) ; dans 40 ; 102 ; 142, str. 5³.

(1) Qui font l'objet d'une eulogie en règle. L'exaltation de la parole sacrée, sous-jacente à cet hy., fait penser à l'hy. d'Anhang VII. 103 connu sous le nom d'hy. aux Grenouilles.

(2) Où Ge. signale avec justesse les signes avant-coureurs de la concinnité classique (str. 7-9) ; de même pour 85, 1. — L'hy. 28 contient des allusions à des fables : on a ici le sentiment d'avoir affaire à une ambiance de fabulisme, avec toutes ses conséquences éthiques.

(3) L'érotisme apparaît, hors du Livre X, dans quelques finales d'hy. qui sont eux-mêmes plus ou moins d'Anhang, IX. 112, 4 (ce que désire le membre viril) ; VIII.

§ 33. Le problème de la mort, à peine évoqué dans le RV. ancien (qui ne compte pas d'hy. adressés à Yama)¹, fait l'objet de la petite *saṃhitā* funéraire 10-19 (cf. ci-dessus § 16); en outre le nom figure dans la plainte du Chantre (33), dans le discours funèbre sur le Coursier (56), dans le récit « post mortem » de Subandhu (57-60). Il y a un *bhāvaṃśa* de type semi-upaniṣadique sur les mânes (154). Cf. encore les allusions à la mort dans le dialogue de Purūravas (95, 15 et 18), dans celui d'Indra et du Chantre (27, 20), de l'Enfant au char (135) — esquisse rgvédique du Nāciketa —, dans l'averruncatio (165) et la dépréciation (161 str. 2). Le mot *mṛtyu* lui-même n'est attesté qu'au Livre X (et, bien entendu, dans l'AV. très fréquemment), à l'exception de VII. 59 (12), str. secondairement ajoutée à l'adresse de Rudra Tryambaka (à l'époque où ce thème sera en faveur)².

§ 34. La poussée principale va dans le sens de la Spéculation. Spéculation sur les mystères, les origines, le *rahasya* (mot post-rgvédique) situé derrière les actes. Tout y donne matière ou prétexte. La recherche du principe suprême, qui s'amorce 5, str. 7 par la réflexion sur le *sāt* et l'*āsat* (juxtaposés au plus haut firmament), est reprise 72, str. 2 et 3 où surgissent les rudiments d'une genèse : le *sāt* étant issu de l'*āsat*. Ceci s'amplifie dans la seconde partie du maṇḍ., pour donner le branle à une cosmogonie³ de forme achevée, celle des hy. jumeaux 81-82 à Viśvakarman⁴; 121 « au dieu inconnu »; 129, hy. qui pousse à son terme extrême

91 (le ventre d'Apālā); 1 (virilité retrouvée d'un des donateurs, au terme d'une *dānastuti*); 33 (le *purohita* devenu femme?). Un ton érotique dilué apparaît I. 140 (hy. à Agni). La finale de I. 126 (en *dānastuti*) allude aux plaisirs d'amour avec l'une des filles « données ». Enfin le pressurage domestique décrit I. 28 fait appel, humoristiquement, à l'analogie entre le mortier-pilon et les organes génitaux (str. 2 et 3). Il n'y a rien de cette sorte dans II-VII.

(1) En tant que divinité, Yama est propre à X, sauf une allusion fugitive à Yama comme premier humain I. 66, 8 et 83, 5. Est indistinct (entre Agni et Mātariśvan) le Yama de I. 164, 46 (dans l'hy. aux Énigmes, contexte cosmogonique), ainsi que I. 116, 2 (allusion à un tournoi de Yama) et 163, 2 et 3 (le Cheval comme don de Yama ou identifié à Yama). Le dieu de la Mort n'apparaît que I. 35, 6 et 38, 5. Rien II-IX.

(2) Cf. cependant le composé *mṛtyubāndhu* pour désigner les humains, au terme de VIII. 18; *amṛtyu* passim. L'idée de la mort n'intervient guère que négativement dans le RV. ancien (groupe *amṛta* qui évoque d'ailleurs moins le non-mourir qu'une certaine forme de survie) ou transposée en « désordre » (entropie), avec *nṛtyi*.

(3) *Bhāvaṃśa* ou *purāṇa* comme disent les commentateurs. Des éléments discursifs s'en rencontrent dès le RV. ancien, I. 35, 6 III. 54, 9 V. 44, 6 (?). De façon plus cohérente III. 56, notamment str. 2, hy. aux ViśveD. où semble déjà flotter l'idée de l'Un (masc.), mais encore encadrée dans un système numérique. Enfin III. 38, hy. à Indra, où figure le thème de l'Être originel androgyne (autres références Ge. ad loc., str. 7).

(4) 81, 4, sur la structure matérielle de l'Univers, est amorcé 31, 7. Il existe des corrélations remarquables entre tous les passages spéculatifs du Livre X, comme entre ceux de l'AV.

(du moins pour la période des mantra) la réflexion sur l'Être et le sentiment du destin « évolutif » du monde. D'une considération surtout statique, celle de RV. I-IX (et qui va jusqu'à X. 5 inclus), on s'achemine à un état de pensée dynamique. La cosmogonie du Livre X prépare de plain pied aux cosmogonies de l'AV. et des Br.-Up. Des éléments isolés s'en retrouvent partout : le thème du *tāpas*, en tant que chaînon cosmique (129, 3), fait l'objet du bref hy. 190. Le récit de l'Enfant (135) combine la tendance allégorique et la forme dialoguée, marquant l'intrusion du dialogue dans la réflexion spéculative.

Mais le point décisif est l'invention du Géant immolé, du grand Mâle (*puruṣa*), dont les membres ont donné naissance aux parties constitutives du cosmos (90). Cette image, qui sort évidemment de la représentation excessive des dieux personnels dans le RV. ancien, en particulier d'Indra-géant, sera reprise maintes fois, imitée dans l'AV. (qui fera une allusion expresse à l'hy. 90 dans sa str. VII. 5, 4), ainsi dans les représentations du Corps humain ou dans celles de l'Étai céleste (cf. mon article Bull. Maison fr.-jap. 1955 p. 48 et passim)¹. Dès le Livre X du RV., on rencontre le géant Viśvakarman, fabricant du monde (81-82); l'allusion au Gṛta comme substance primitive (82, 1) rappelle l'oblation cosmique de 90, 8 et l'on a la formule (volontairement ?) équivoque 81, 5 où le dieu est incité à se sacrifier, *svayam yajasva tanvām vṛdhādh*² (cf. aussi le verset 6 où la même expression verbale est suivie d'un régime extérieur), ce qui évoque le Puruṣa acteur et victime du Sacrifice originel. Il y a là une sorte d'ambivalence essentielle. Le grandissement d'un Être divin ou divinisé est diversement décrit 119 (le Géant ivre, cf. § 14); 95, 17 (Urvaśī assumant des dimensions cosmiques); 136 (l'Ascète); 28, 2 et 6 (Indra); 125, 7-8 (Vāc); 31, 8 (le Taureau), etc. C'est l'extension du motif indro-vṛtraïque du « grandissement » (*vṛdh-*) du dieu et du démon affrontés³.

§ 35. Le mystère⁴ des choses est abordé par une sorte d'intui-

(1) Le *skambhā* est déjà en place RV. X. 5, 6 où il est question de façon voilée du « s » de l'*āyū* (qui) se tient dans le nœud du suprême ».

(2) L'idée du dieu qui se sacrifie (tout en sacrifiant) s'inscrit plus ou moins nettement à propos d'Agni 7, 6; 88, 9; 124, 6; d'Asuṇī 59, 5; surtout, à propos du dieu instituteur du sacrifice 130, 3. L'extollation du Sacrifice lui-même — thème favori des Br. — n'est pas encore acquise en termes exprès.

(3) Des thèmes cosmogoniques isolés, aux Livres antérieurs, sont l'Un (ci-dessus § 27 n. finale) I. 164, 10; le symbole du Cygne, fin de IV. 40; l'identification « théopantique » I. 89, 10. — Sur le paradoxe dans ce contexte, cf. Bloomfield RV. Repet. p. 686 (sous « Paradox »).

(4) *Nivācana* semble bien désigner la parole ésotérique, ou du moins celle qui est soumise aux conventions, I. 189, 8 IV. 3, 16 (à côté de *nīthā* et de *niṇyā vācāmsi*) IX.

tion, il résulte d'une apophanie. D'où l'importance de la forme *apaśyam* (ou analogues), mise dans la bouche du Chantre 27, 8 et 19 ; 32, 4 ; 61, 18 ; 79, 1 ; 183, 1 et 2. Il s'agit en partie — cela revient en fin de compte au même — de l'intuition poétique, figurée comme un Oiseau (*pataṅga*) 177, 3¹ ou directement 71, 4 ; 130, 6. Cf. encore la forme *abhyacākaśam* 135, 1 (dans la bouche de l'Enfant qui a la « vision » de son père défunt) et le *nī cikyuḥ* de la vision du Cygne(-Indra) en fin de 124².

§ 36. Pour traiter ces thèmes spéculatifs, l'un des procédés, mis au point depuis I. 164, est le *brahmodya* ou discours alterné au moyen d'énigmes (questions et réponses). Une mise en scène de compétition à l'aide d'énigmes, avec spécimens, est fournie par le « *brāhman* » I. 152. Également, au Livre X, dans 88, 17-18 (où la réponse a été fournie d'avance VIII. 58, 2, comme l'avait déjà reconnu Sāyaṇa). De manière moins précise ou moins directe, on a encore 81, 2 et 4 ; 114, 7 et 9 ; 117, 8 ; 135, 5-6 et ailleurs. Dans 28, notamment str. 4, l'énigme (qui ailleurs est hiératique, ainsi II, 6 ou 85, 18) s'est dégradée au rang de devinette. Le prooemium de l'hy. 61, hy. qui s'annonce d'ailleurs comme un *raūdraṁ brāhma* « une énigme (à conséquences) redoutable(s) » (et qui mérite à tous égards cette qualification), fait allusion à cette technique³.

97, 2 (où le mot est relié à *kavi*, c'est-à-dire à l'artisan des conventions littéraires ; *kavi* figure à côté de *niṅyā* VII. 61, 5) X. 113, 10. Plus librement, le *nivācana* ou le *vāpus* V. 47, 5 est un « mystère », le miracle en vertu duquel les Rivières marchent et les eaux stagnent.

Nīthā (*nīthā*), hors de IV. 3, 16 précité, paraît signifier « mode ; voie », mais plutôt sans doute « mode secret », « voie secrète ». Peut-être est-ce la jonction d'un dérivé de *nī-* et d'un autre, de *nī-i-*?

Qu'il nous soit permis de passer sous silence le terme *brāhman*. Mais le mot *yakṣā*, d'abord prestige fallacieux du méchant (IV. 3, 13 V. 70, 4), celui dont Varuṇa et Mitra sont exempts (VII. 61, 5), s'oriente vers une valeur indifférente ou propice, conservant seulement la qualité de « mystère » : les Marut sont *yakṣadīś* (VII. 56, 16), Bṛhaspati est *yakṣabhīṣ* ; enfin, au Livre X, Agni est le « surintendant du *yakṣā* » (88, 13). Dans les portions spéculatives de l'AV. (les seules où le mot soit attesté), *yakṣā* n'est autre qu'un nom contourné de l'*ātman-brahman*.

(1) Cf. la même image 189, 3. Le thème de l'oiseau a valeur ésotérique dès le RV. ancien, surtout dans l'expression *padām vēh* « la trace de l'oiseau » que surveille, par ex., l'Agni céleste, passim ; ou bien Agni est l'oiseau même I. 72, 9 ; 96, 6. Au Livre X, ce thème archaïque (inconnu de l'AV.) s'estompe et le nom *vi* sert surtout comme objet de comparaison, « les oiseaux mangeurs d'hommes (= les flèches) » 27, 22, l'âme inquiète comparée à un oiseau 33, 2, les poètes cherchant à s'approcher d'Indra 73, 11.

(2) Hors du Livre X : I. 88, 5 vision de Gotama ; 165, 6-7 (« j'ai reconnu ta forme suprême, ô Cheval » — identification du coursier réel et du Soleil) V. 61, 1 et suiv. (vision de Śyāvāśva).

(3) Les énigmes traversent l'hy. aux ViśveD. III. 55 VIII. 58 (Vālakhilya). On en trouve isolément I. 35, 6 VI. 59, 5-6 (parfois, comme ici, annoncées comme telles).

Au point de vue formel, les traits marquants du Livre X — outre les faits de langue bien connus¹ — sont l'extension et le changement de caractère du refrain intérieur² ; le progrès de la concaténation (cf. par ex. les hy. 6 ; 118 ; 119, 2b/3a)³ ; l'emploi d'un « Stichwort » comme *arati* 3, *agni* 80, *hāri* 96 (déjà III. 44), *mṛṣikā* 150⁴, *dhruvā* 173 et d'autres⁵ ; le procédé des *upasarga* (cf. ci-dessus § 15 et n. finale).

Un *brahmodya* en forme (question-réponse) est attesté dans I. 164, str. 34/35. Il y a des allusions aux règles valables pour les disputes IV. 5, 4-5, cf. ibid., str. 8 ; 11 ; 14. Moquerie sur les gens inaptes à « comprendre » ibid. et III. 53, 22.

(1) Et l'abandon de certains types métriques, cf. Arnold Ved. Metre p. 25 et passim ; Bloomfield RV. Repet. p. 687 (sous « Relative Chronology »).

(2) Et des phénomènes apparentés ; cf. mon étude spéciale (ci-après) sur la question.

(3) Le procédé toutefois existe depuis l'origine, ainsi II. 11 (notamment str. 7/8, 9/10, 10/11) ; cf. Bloomfield op. cit. p. 5 et passim. Pour l'AV., Bloomfield The AV. § 40, n. 15.

(4) Avec une répétition, en chaque pāda terminal, d'un mot-écho pris au pāda précédent : fait isolé dans le RV., mais qui se reproduira dans l'AV.

(5) Cf. déjà *sanā* I. 62 *takṣ-*, I. 111 mots divers III. 55 *mitrā* III. 59 *ṛtā* V. 12 *dhṛ-* V. 15 les enclitiques *vā* ou *vas* V. 41-51 *vāja* VII. 93 *vṛdh-* VIII. 13 : le tout d'après Geldner qui (II p. 91) signale encore la présence de certains mots favoris à travers tout le maṇḍ. VI.

LES REFRAINS DANS LE R̥GVEDA

§ 1. L'usage que fait du refrain le R̥gveda livre des renseignements instructifs sur la composition de la Saṃhitā. L'étude jadis amorcée par M. Bloomfield *Rig-Veda Repetitions* (notamment p. 677), récemment reprise par K. R. Potdar *Oriental Thought I* (1954) n° 1 p. 70, mérite d'être poursuivie.

Il convient d'abord d'examiner les faits maṇḍala après maṇḍala, chacun de ces groupements ayant sa physionomie propre. Et de commencer par les Livres dits familiaux, qui *a priori* doivent présenter l'aspect le plus ancien que nous puissions atteindre. Les voici dans l'ordre.

§ 2. Le maṇḍ. II atteste, en plusieurs cas, la reprise d'une strophe entière située au terme de l'hymne, dans l'hymne qui suit, à la même position finale. Ainsi le verset qui achève l'hy. 1 est reproduit en fin de 2 ; celui qui termine l'hy. 13 est reproduit dans 14, celui de l'hy. 23 dans 24. En un autre cas, la reprise se marque dans trois hymnes consécutifs : la strophe finale des hy. 27, 28 et 29 est commune. Dans un dernier cas, la répétition va d'un premier hy. (en l'occurrence, 11) à un groupe d'autres situés un peu plus loin (en l'occurrence, le groupe 15-20). A l'intérieur de chacune de ces reprises, il y a, pour les hymnes concernés, parité de mètre et, dans une certaine mesure, de volume ; la parité de la divinité adressée est enfreinte dans le groupe 27-29, lequel a pour destinataires respectifs les Āditya, Varuṇa, les ViśveDeva¹.

Un trait analogue, mais mieux marqué, est la présence d'un p(āda) final (*bṛhād vadema vidāthe suvīrāḥ*) — p. populaire en védique, puisque les mantra ultérieurs le reprendront souvent (Ved. Conc. s. u.) — commun à une série d'hymnes : on le trouve

(1) Ces parités ont ici peu de signification, puisque de toute manière les hy. s'ordonnent d'après le mètre, le volume et la divinité. Mais elles méritent d'être notées en prévision des faits propres aux Livres non familiaux, où le même arrangement général est moins marqué et où, partant, les traits caractérisant les hy. à reprise se dégagent d'autant mieux.

dans les deux premiers morceaux, puis, après un long intervalle, de 11 à 20, dans 23 et 24, de 27 à 29, dans 33, 35, 39, 40, 42 et 43, donc d'un bout à l'autre du recueil (l'hy. 43 étant l'hy. terminal du maṇḍ.), avec la tendance visible à un groupage de deux en deux hy., comme dans les reprises de strophes précédemment notées. Ce p. final fait figure d'un « sceau » révélant l'appartenance familiale des hy. qu'il parachève : c'est le sceau des Gr̥tsamada¹. Comme la reprise strophique, mais plus nettement, le sceau coïncide avec le découpage intérieur du Livre ; par ex., l'hy. 11 marque le début du groupe de pièces dédiées à Indra, 23 le groupe à Br̥haspati, 27-29 constituant la série complète aux Āditya. En outre, les deux procédés d'apparement, sceau discontinu et reprise strophique, se superposent, en ce sens que tous les versets finaux répétés sont affectés du p. final en *bṛhād vadema*².

§ 3. Un autre phénomène, qui se présente dans des conditions toutes différentes, est le refrain intérieur : c'est-à-dire la présence d'un élément identique au terme de chacune des strophes d'un même hymne. Au maṇḍ. II, le refrain intérieur n'apparaît que dans des conditions limitées : dans l'hy. 12, chaque verset, sauf le dernier³, se termine par les mots *sā janāsa indrah* (« celui-là, hommes, est Indra ») ; ces mots forment l'apodose d'une suite de phrases relatives s'échelonnant de strophe en strophe : le refrain souligne l'intention emphatique décelable par le caractère « structuré » (s'il est permis de l'appeler ainsi pour simplifier) propre à l'hy. entier⁴.

Le refrain porte donc là sur un groupe limité de mots dans le p. final ; de façon plus normale, c'est le p. entier qui est répété le long de l'hy. 25, hy. dont la structure rappelle le précédent.

Dans l'hy. 22, qui achève la série à Indra, les deux p. finaux des str. 1-3 (l'hy. comporte quatre str.) forment refrain : c'est le premier cas que nous rencontrons (mais peut-être est-il fortuit) de ces répétitions triples, qui prendront plus d'ampleur dans d'autres maṇḍ., en s'adaptant, comme de juste, à la division en *tr̥ca* (triade). Le même type ternaire se retrouve dans l'hy. 13,

(1) Noter seulement la présence d'une variante en fin de l'hy. 12, à savoir *suvrāso vidātham ā vadema*, variante qu'on retrouve aux m. I et VIII, également en fin d'hy. : cette place même montre que ce n'est pas une répétition banale.

(2) C'est l'hémistiche final des hy. 23-24 (à strophe finale commune) qui se retrouve, en même position, dans 35 : type mixte entre sceau et reprise globale.

(3) Nous rappellerons (§ 23) que la str. finale a très souvent un caractère ou contenu singulier par rapport au gros de l'hy. Ici la présence du refrain était d'autant moins probable que le poète avait à clore l'hy. par la formule-sceau.

(4) La formule *sā janāsa indrah* sera reprise VI. 28, 5 (p. intérieur d'un verset intérieur), en évidente allusion — apparemment malicieuse — à II. 12.

aux str. 2-4, hy. dans lequel, en outre, les trois derniers mots (*sāsy ukthyāḥ*) rebondissent pour ainsi dire dans la portion ultérieure de l'hy. (str. 5-10), ainsi qu'aux deux extrémités (str. 1 et 11), mais ici avec une légère variante (*lād ukthyām* et *vīśvāsy ukthyāḥ*) ; la str. 12 et finale, comme si souvent, échappe au refrain, d'autant plus aisément qu'elle contient déjà le sceau des Gr̥tsamada. C'est aussi un refrain intérieur partiel, mais plus étendu (seuls les deux versets initial et final s'y soustraient) qui caractérise l'hy. structuré n° 15 ; la clausule de la str. 1 préfigure pour ainsi dire les mots du refrain.

Il reste à mentionner l'apparition timide d'un phénomène voisin des précédents, mais se présentant dans des conditions spéciales : je veux dire la répétition — qu'on peut appeler « écho » —, à l'intérieur d'une même strophe, d'un mot ou (plus rarement) de deux mots dans un cadre syntactique analogue. C'est ainsi que le refrain même, dans l'hy. 22 précité, présente la teneur suivante : *sainam saścad devō devām satyām indram satyām induḥ* ; et que la str. 4 et dernière du même poème s'achève aussi par une formule à écho, *vidād ūrjam...vidād iṣam*. Considérant la masse des redondances védiques, le fait pourrait passer pour banal ; il acquiert de l'intérêt par la régularité même avec laquelle on le note à l'intérieur d'un type védique bien défini, celui que la tradition dénomme le type *atyasṭi* ou *atīśakvarī* (Oldenberg, Proleg. p. 115 ; Arnold, Ved. Metre p. 237). Les exemples ci-dessus sont d'ailleurs peu normaux, car le mot formant écho y est situé à l'intérieur du p. au lieu d'être en position finale ; peut-être est-ce le début de l'usage, comme pourrait l'indiquer aussi la présence de certaines allitérations ou correspondances formelles dans le reste de la strophe.

La situation du maṇḍ. II est, on le voit, passablement complexe, surtout si l'on tient compte de la faible étendue du recueil.

§ 4. Le maṇḍ. III se distingue au contraire par sa grande simplicité. Il ne comporte ni « écho », ni, ce qui est plus notable, refrain intérieur, si ce n'est dans l'hy. 55 (1-22), hy. apparemment secondaire (comme l'indique le caractère fortement ésotérique), où apparaît la clausule *mahād devānām asuratvām ekam*¹.

Le maṇḍ. ne présente pas davantage de « sceau » proprement dit, c'est-à-dire de p. terminal commun, mais la reprise strophique, telle que nous l'avons vu fonctionner dans II, en fait ici l'office, en quelque manière. En effet, l'hy. qui vient en tête de la série

(1) Cette clausule a pu s'adapter au contexte dans la str. initiale, dont la syntaxe est difficile ; en tout cas elle est dégagée du contexte dans tout le reste du poème.

indraïque, le n° 30, s'achève par la str. *śundam huvena...saṃjītaṃ dhānānām* (str. qui sera reprise, parfois, après le RV.), laquelle se répercute dans la plupart des hy. à Indra qui suivent, 31 et 32 ; 34-36 ; 38 et 39 ; 43 ; 48-50 (l'hy. 33 y échappe en raison de son caractère spécial de scène dialoguée). On reconnaît, à nouveau, la tendance binaire — élargie parfois en tendance ternaire. D'autre part, cette répétition caractérise moins le maṇḍ. comme tel que le groupe indraïque à l'intérieur du maṇḍ. Selon toute apparence, c'est une formule préexistant à la constitution du sceau, et qui n'avait encore qu'une extension limitée.

Une autre strophe finale, celle qu'atteste d'abord l'hy. inaugurant le maṇḍ. *ilām agne...bhūtv asmé*, également assez populaire dans les mantra ultérieurs au RV. ; joue un rôle analogue à la précédente dans la série des pièces à Agni, à savoir 5-7, puis 15, enfin 22 et 23.

§ 5. Le maṇḍ. IV ne présente, lui aussi, que des faits limités, dans le domaine qui nous intéresse. Il atteste par trois fois une reprise du verset final dans l'hy. subséquent, à savoir dans 13-14 (série à Agni)¹ ; autre reprise dans la série à Indra, à savoir entre 16 et 17 et de nouveau (avec la même strophe) de 19 à 24 ; reprise d'un troisième verset dans 43 et 44 (série aux Aśvin). Dans les trois cas il s'agit d'hy. de même volume, de même mètre, de contenu analogue. Seule la persistance de la répétition de 16 à 24 — l'interruption dans 18 étant due sans doute à la nature aberrante de cet hy. dialogué — fait penser moins à une connexion par contiguïté qu'à un acheminement vers la notion de « sceau », acheminement qui serait demeuré velléitaire.

Par ailleurs, le maṇḍ. ne contient pas d'autre refrain intérieur que celui qui occupe le second hémistiche de l'hy. bref n° 48 (hy. qui rompt la séquence normale).

Le procédé de l'écho y est également fort en retrait, se présentant seulement pour la triade initiale de l'hy. 1, laquelle est de structure *aṣṭi* ou *atijagatī* ou *dhṛti* : pour la première fois nous touchons les caractères typiques de cet écho, à savoir reprise-rime du mot final des p. b/c, ainsi que e/f (ou f/g), — f (ou g) marquant le p. ultime dans la strophe. Le mot répété (*nyerire*, *yajñāvanasam*, *carṣaṇī-dhṛtam*, *rāmhyā*, *śam kṛdhi*) termine chaque fois le p., sauf *pracetāsam* (1, p. e) qui vient en tête. C'est le schéma que nous verrons se développer au maṇḍ. I².

(1) Hymnes fortement similaires, cf. Geldner ad 14.

(2) Le maṇḍ. IV ne présente pas d'autre trait notable. Du point de vue qui nous occupe, il importe assez peu que le p. final de la str. intérieure 50, 6 *vayāṃ syāma pātayo rayīṇām* (figurant d'ailleurs en fin d'Abschnitt) soit repris aux m. V, VIII et X et

§ 6. Le maṇḍ. V accentue les tendances des deux Livres qui le précèdent. On y constate d'abord les répétitions du type usuel : celles d'un verset terminal qui passe à la position parallèle dans l'hy. consécutif : ainsi pour les hy. jumelés 42-43, de volume presque identique, l'un et l'autre en *triṣṭubh* et à l'adresse des Viśve¹. Le même verset est répété beaucoup plus loin, à savoir dans les deux hy. également jumelés 76 et 77 (*triṣṭubh*, cinq strophes, Aśvin). Cette coïncidence marque un état intermédiaire entre la reprise binaire des maṇḍ. précédents et le « sceau » familial, qui manque ici. A cet égard, le maṇḍ. V serait chronologiquement antérieur aux autres Livres, en dépit du fait que les refrains intérieurs y sont sensiblement plus nombreux.

On trouve en effet de ces derniers dans toute une série d'hy. discontinus : soit que le refrain se prolonge d'un bout à l'autre du morceau (hy. 6, str. 1-10 en *paṅkti* ; hy. bref 72, en *uṣṇih*² ; hy. 75, 1-9, en *paṅkti*), soit que, plus communément, il frappe une partie seule de l'hy. : hy. 55, où le verset ultime échappe d'autant plus naturellement au refrain qu'il s'achève lui-même par le p. *vayāṃ syāma...* dont nous avons noté (§ 5, n. 8) le caractère formulaire. Dans les cas qui suivent, le refrain se limite à un *tṛca* : dans 78, 1-3 (en *uṣṇih*), le gros du poème usant d'autres mètres ; dans 40, 1-3, également en *uṣṇih* et avec même discordance prosodique ; dans 51 (*uṣṇih*), où la répétition atteint deux triades centrales successives, 5-7 — limitée aux deux mots terminaux *abhi prayaḥ* — et 8-10 — portant sur le plein p. Le cas d'*abhi prayaḥ* rappelle en quelque manière celui de *sā janāsa indraḥ* du Livre II (§ 3). Enfin l'hy. 79 a cette particularité de surimposer à un refrain continu (*sūjāte āśvasūṅṛte*) une reprise du p. pénultième, du moins dans la triade initiale : type de répétition complexe, qui est exceptionnelle dans les portions « familiales », mais qu'on retrouvera dans les parties plus récentes de l'hymnaire. Comme souvent, l'hy. est en *paṅkti*.

La répétition en écho figure dans la clausule des p. d et e (p. finaux) de la strophe, finale elle-même, 86, 6 (en *virātpūrvā*) ;

souvent après le RV. (Ved. Conc. s. u.) : peut-être était-ce l'amorce, avortée, d'une formule-sceau ? De même le p. final de la str. pénultième 51, 10 (*śuvṛyasya pātayaḥ syāma*), simple variante de la précédente, sera repris aux m. VI, IX, X et ultérieure-ment. Enfin la str. finale de 12 passera au terme d'un hy. du X^e Livre (126).

(1) L'hy. 43 reprend en outre le verset pénultième de 42 ainsi que le second hémistiche du verset antépénultième : connexion rare, qui vise à resserrer le sentiment de la parenté entre les deux poèmes.

(2) Noter dans 72 l'adaptation légère que subit le verbe du refrain dans la str. ultime, en passant de *sadatam* à *sadatām*. Le fait est assez exceptionnel pour mériter d'être souligné : c'est sans doute un indice d'archaïsme.

l'écho porte ici, selon une formule plus rare, sur deux mots consécutifs, *gr̥ātsu didh̥tam*. L'hy. 41 contient deux *atijagalī* internes (str. 16 et 17), avec répétition, au premier verset (p. b/c) des éléments finaux *marūto dchoktau* ; aux mêmes places du second verset, des éléments *dēvāso vānate mārtyo vah*. Cette répétition inusuellement longue montre sans doute une influence du refrain intérieur sur l'écho : la substance entière du p. a été dévorée¹.

§ 7. Le sceau familial (Bharadvāja) réapparaît au maṇḍ. VI, mais avec une extension restreinte. C'est le p. *mādemo śalāhimāh suvīrāh*, connu (comme les autres sceaux) de la tradition post-rgvédique. Il est attesté dans plusieurs des hymnes à Agni (4 ; 10 ; 12 et 13), ainsi que dans deux hymnes, distants l'un de l'autre, à Indra, les nos 17 (inaugurant la série) et 24. La répétition, on le voit, s'est confinée dans des portions délimitées du recueil, sans aboutir, comme au m. VII, à la généralisation. Parallèlement on a un verset final en *śakvarī* qui, rompant la séquence métrique, se trouve à la fois aux hy. 2 et 14, l'un et l'autre à Agni : mais le fait a peu de portée, s'agissant d'hy. éloignés. Notons, à propos de ce même verset, la présence d'un « écho » propre aux deux p. terminaux (*duritā tarema, tā tarema...tarema*), donc avec triplication de la forme verbale : le même p. sera repris au terme d'une str. intérieure (mais achevant un *tṛca*) de l'hy. subséquent (15,15) : c'est l'amorce d'un « sceau » circonscrivant un sous-groupe. L'hy. 15 offre en outre, en une *aliśakvarī* isolée (str. 6), un écho prolongé : les deux p. terminaux débute par les mots *devō devēsu vānate hi...*, type insolite de répétition.

Enfin l'hy. composite n° 48 présente une succession d'échos, en *atijagalī* ou autres versets complexes ; à savoir, *śyāvāsu aruṣō vṛṣā* 6d repris en *śyāvā aruṣō vṛṣā* 6e (donc, avec légère variante dans la teneur !) ; *vāsū karat* 15d, répété 15e ; *dadhanvātaḥ* 18b, répété 18c ; en dernier, *vṛtrahan śavaḥ* 21d, répété 21e, ces trois derniers exemples étant situés au terme des *tṛca*².

(1) De quelque intérêt est la reprise d'un p. final (en *pañkti*), d'abord entre les hy. 9 et 10, puis entre 16 et 17, à savoir la phrase *utaidhi pṛtsū no vṛdhē*. Comme l'attaque de la str. est la même dans ces quatre versets, on pourrait interpréter cette réitération comme l'essai manqué d'une reprise strophique, propre à deux hy. jumelés. Mais ce p. final, qui s'ajoute à une *anuṣṭubh* conforme au schéma des str. pré-finales, semble bien être un élément adventice. — Un autre phénomène d'écho, peut-être fortuit, figure dans les deux derniers p. de la str. (finale) 50 (5), en *pañkti*, à savoir *iṣaḥstūto manāmahe devastūto manāmahe*. Moins typique, parce qu'appartenant à une str. intérieure, est la répétition *dhuri vōḥave* 56, 6c/d (en *bṛhatt*).

(2) Cf. aussi le *viśvādōhasam* 13b se répercutant en *viśvābhojasam* 15c ; *ajāyata* 22 (str. finale) a, repris b. — Un écho est attesté dans l'hy. ultime du Livre (n° 75), str. antépénultième (17), avec *śarma yachatu* d = e, en mètre *pañkti*. Peut-être l'hy. primitif (et le Livre) se terminait-il avec cette strophe ?

En revanche, le refrain intérieur est utilisé avec parcimonie : on en trouve trace dans une triade interne de l'hy. 53 *āthem asmābhyam randhaya*, dans l'hy. bref n° 43 (en *uṣṇih*, à syntaxe structurée : *ayām sā sōma indra te sutāḥ pība*), enfin dans la triade initiale de l'hy. 44, où, comme il arrive çà et là, le refrain couvre deux p. (*sōmaḥ sutāḥ sā indra té 'sti svadhāpate mādah*).

§ 8. Le maṇḍ. VII est celui de tous qui possède le « sceau » le plus étendu, ce qui correspond sans doute à la notoriété singulière de la famille Vasiṣṭha : c'est la formule *yūyām pāta svastibhiḥ sādā naḥ* (connue aussi après le RV.), qui, avec des solutions de continuité, apparaît d'un bout à l'autre du recueil¹.

Comme au maṇḍ. II, et plus nettement encore, ce refrain extérieur se superpose à la reprise de versets entiers, qui a lieu pour deux hy. jumelés : c'est ainsi que le verset final de l'hy. 3 se retrouve au 4, celui de 7 au 8, celui de 20 au 21, celui de 24 au 25, celui de 39 au 40. Après une assez longue interruption, on a de nouveau des équivalences binaires 62/63 ; 64/65 ; 70/71 ; 72/73 ; 82/83 ; 84/85 ; 90/91 ; 97/98, enfin entre 99 et 100. Dans l'hy. 67, le verset final, sautant par-dessus 68 — qui n'a, en commun avec le précédent, que la clause en *yūyām pāta* —, est répété en fin de 69 : il s'agit d'un groupe de pièces en *triṣṭubh*, adressées aux Aśvin ; l'omission du verset dans 68, vu l'encadrement 67-69, souligne la connexion, tout autant que ferait la présence de la strophe : c'est un signe négatif, inverse du signe positif qu'on a dans l'hy. 28 où, à titre exceptionnel, le verset rebondit sur 29 et sur 30. La reprise strophique paraît être, d'une part, un renforcement du sceau, d'autre part une jonction supplémentaire pour des morceaux contigus. Il est peu d'hy. qui soient dépourvus de l'une ou l'autre de ces caractéristiques, d'où il ne suit pas qu'on soit en droit de considérer comme secondaires les poèmes démunis.

En face de cet afflux de refrains extérieurs, les refrains internes sont rares, comme dans le m. VI. L'hy. bref n° 49, de type atharvanique (hy. aux Eaux), en atteste un, ainsi que la triade initiale de l'hy. 50 (même caractère, cf. Geldner) ou encore le quatrain initial de 89 : les strophes échappant au refrain sont, comme il est normal, en mètre distinct. Dans l'hy. 55, les trois mots ultimes (*nī śū*

(1) Exactement jusqu'à 101, les trois hy. terminaux étant, comme on le présume depuis longtemps, des pièces d'Anhang. La formule se retrouve encore à l'intérieur de l'hy. 1, coïncidant avec le terme d'une subdivision, mais simplement parce que la str. finale est répétée à l'intérieur. — Échappent au « sceau » l'hy. *āprī* (2) qui emprunte au surplus ses quatre derniers versets à un autre hy. *āprī* hors de VII, l'hy. *d'itihāsa* (18, ainsi que 33, de caractère analogue) et plusieurs autres de type plus ou moins aberrant.

svapa) des str. intérieures 2-4 (en *upariṣṭādbṛhaṭī*) constituent aussi une sorte de refrain abrégé, s'opposant au reste de l'hy., tant par la structure que par le contenu ; dans deux de ces mêmes str., le p. pénultième est en outre répété, et à nouveau il s'agit d'un hy. atharvanisant (charme pour endormir), d'une *upaniṣad*, comme dit l'*Anukramaṇī*.

Quant à l'écho, on ne le constate qu'une fois, sous une forme réduite, au terme des deux derniers p. d'une str. finale en *ali jagatī*, hy. 50 : *aśipadā bhavanṭu...aśimidā bhavanṭu* ; il y a, il est vrai, des assonances complémentaires aux p. a et b.

§ 9. Ces Livres familiaux présentent des traits assez cohérents. Le « sceau », qui fait défaut dans III, IV et V, montre une productivité croissante dans VI, II et VII. Dans ces deux derniers groupes, son emploi coïncide largement avec le retour d'une même strophe finale dans deux hymnes consécutifs, qui sont en quelque manière jumelés. Dans l'un des maṇḍ. qui sont dénués de sceau, le m. III, la reprise strophique en tient lieu dans une certaine mesure, car c'est le même verset final qui est utilisé, sinon à travers tout le recueil, du moins dans une assez large portion ; ce même mouvement est amorcé au m. V. Il est malaisé, et peut-être vain, de décider si le sceau a précédé ou non la reprise strophique ; on inclinera à penser que l'usage de V, puis de III, s'est accrédité avant qu'apparaissent les procédés des Livres II, VI et VII, tout en admettant que des motifs internes (le sentiment de la cohésion familiale, sentiment mal traduisible en notions philologiques) ont pu consolider de bonne heure l'emploi du sceau.

L'examen des refrains intérieurs conduirait à un autre classement, si l'on y attachait (en a-t-on le droit ?) une valeur chronologique. Ils sont exceptionnels dans III et IV, rares dans VI et VII, un peu mieux attestés dans II ; la relative fréquence n'apparaît que dans V. Les hymnes (ou les fragments d'hymnes) atteints par le refrain sont en partie de type atharvanique, à moins qu'un cadre « structuré » n'appelle pour ainsi dire la répétition à forme de litanie.

Quant à l'écho, c'est partout un phénomène isolé, exceptionnel, où le m. VI a une place un peu plus avantageuse que les livres environnants ; mais seul le m. IV a un exemple d'écho régulier, c'est-à-dire conforme au schéma qu'attestera en toute son ampleur le Livre I.

§ 10. La situation du maṇḍ. IX n'est pas très différente de celle des Livres anciens. Sans doute, ce maṇḍ. ne comporte pas de sceau, ce qui est naturel, puisqu'il ne représente pas l'apport d'une famille et que les hymnes y sont rangés, le sujet étant uniforme, d'après des critères métriques et numériques. Il n'y a pas davantage

de reprise strophique, ce qui confirme bien l'impression que ces répétitions étaient liées, elles aussi, à la structure familiale. On notera simplement, çà et là, une clausule soulignant que l'hy. qu'elle parachève se rattache à tel ou tel groupe antérieur. Ainsi le p. final de 86 (*bṛhād vadema...*) émane du Livre II : c'était sans doute l'hy. à Soma des Gr̥tsamada (qui n'en possèdent pas au cours de leur recueil propre), à moins que cette affinité ne s'applique qu'à la portion ultime de ce poème composite¹. La finale de l'hy. 90 (en *yūyām pāla...*) émane du Livre VII et l'hy. est, en fait, attribué à un Vasiṣṭha². La formule en *prātār maksā...* qui termine 93, hy. de Nodhas, évoque le « sceau » des Nodhas (ci-après § 12). De même, les deux p. finaux (*tān nah...*) de 97, hy. de Kutsa, renvoient implicitement à I. 94 et suivants (ci-après § 12) ; enfin le verset terminal de 88 (*rājño nū te...*) reprend I. 91, 3 ; mais ce dernier cas est irrégulier, car d'un côté il s'agit de deux hymnes à Soma, de l'autre la strophe ayant servi de modèle n'est pas située à la finale : le cas se ramène donc à celui d'une simple répétition de strophes, comme il y en a en abondance à travers tout le RV.³

On note donc une certaine dépendance de IX par rapport aux Livres familiaux, y compris I, ce qu'on soupçonnait bien par ailleurs, puisque IX est fait d'hy. prélevés sur le fonds ancien, de manière à organiser secondairement une petite *saṃhitā* sômique, plus directement associée au nouveau rituel.

§ 11. Il existe une clausule⁴ *indrāyendo pāri srava*, qui sert de refrain intérieur, non seulement pour l'hy. 112, en *pañkti*, mais encore pour les deux hy. qui suivent, qui sont de même mètre et terminent le Livre : visiblement, il s'agit d'un groupe formant Anhang au recueil ancien. Cette même formule se retrouve encore comme p. intérieur d'une str. elle-même intérieure (106, 4). Étant donné que les refrains ne dépassent pas en principe les limites d'un

(1) Comme on peut le déduire du témoignage de l'*Anukr.*, et cf. Geldner ad loc.

(2) Même formule reprise 97, 3 et 6, formant un « sceau » au terme des deux triades initiales : ces triades sont attribuées à Vasiṣṭha, comme les triades suivantes qui, elles, sont sans refrain. Ceci indique le caractère primitivement semi-indépendant des divisions intérieures d'un hy. qui constitue, comme Geldner le constate, une sorte de Rundgesang.

(3) Le p. final (*suwīryasya...*) des hy. 89 et 95 évoque IV. 51, 10 (str. antépénultième) et VI. 47, 12 (str. intérieure) : ce n'est pas un « sceau » à proprement parler, mais la formule ainsi répétée ressemble fortement à celles qui en d'autres contextes sont utilisées comme des sceaux.

(4) Émanant de VIII. 91, 3 (str. intérieure) ? Toutefois elle ne semble guère appropriée à ce passage.

hy. unique, il faut en conclure que cet *indrāyendo* a été senti, plus ou moins, comme un « sceau » à portée limitée¹.

D'autres refrains sont attestés, soit à l'intérieur d'hy. entiers (4 *dīhā no vāsyasas kṛdhi*; 18 *mādeṣu sarvadhā asi*; 58 *tārat sā mandī dhāvati*)², soit dans le cadre d'une triade (tercet final de de 65 et tercet intérieur de 67, avec ici, en surplus, l'amorce d'un refrain en *punīhi* aux stances 22-26).

Ce que nous avons proposé d'appeler « écho », à l'intérieur d'une même strophe, figure, comme il est prévisible, dans les trois *atyasṭi* composant l'hy. 111 (le dernier des hy. à Soma faits sur le patron normal, 112-113 étant aberrants) : à savoir, reprise du mot *svayū-gvabhiḥ* en fin des p. b/c de la première stance; *ḥkvabhiḥ* en fin de f/g; pareillement, *dāme* et *vāyo dadhe* dans 2; *darśatō rāthaḥ* et *ānapacyutā* dans 3. C'est la première fois que le procédé apparaît en pleine régularité.

§ 12. Le maṇḍ. I qui, comme on sait, est l'agrégat d'une suite de familles mineures, devrait comporter des « sceaux », ne fût-ce que pour aider à délimiter les sections. Il n'en a pourtant que des traces. A savoir, pour les Nodhas, le p. terminal *prātār makṣū dhiyāvasur jagamyāt*, p. qu'on retrouve à l'hy. 58, puis de 60 à 64, donc à travers tout le groupe, l'hy. 59 excepté (dont Geldner souligne le caractère à part). Pour les Parāśara, l'élément final (en *dvipadā virāj*) *svār dṛśike* 66 et 69, la portion antérieure étant analogue de part et d'autre. Le sceau est de deux p. chez les Kutsa et procède tout au long de la série, soit de 94 à 115, sauf dans 97 (hy. atharvannique), 99 (hy. à stance unique, le seul de son espèce dans la Saṃhitā), 104 (hymne-*ilīhāsa*); à savoir, *tān no mītrō vāruṇo māma-hantām āditiḥ sindhuḥ pṛthivī ulā dyaūḥ*; cette formule, qui sera reprise dans le YV., témoigne, par sa longueur même, d'un état voisin de celui du maṇḍ. III où un verset plein, nous l'avons vu, fonctionnait en guise de sceau. C'est aussi un verset plein (*eṣā vaḥ stōmaḥ...*) qui caractérise la finale du groupe d'Agastya (165-168), tandis que les hy. qui suivent, de même appartenance, se bornent à reproduire le p. ultime de ladite str. (*vidyāmeṣām vṛjānaṃ jīrādānum*) 169; 171; 173-177; 180-186; 189; 190; les pièces démunies de refrain comportent toujours quelque explication plausible de cette lacune. On assiste là au conflit entre la

(1) A propos de l'hy. 113, signalons un fait nouveau : les quatre derniers versets antéposent audit refrain un autre refrain partiel, formant le p. d : *tātra mām amṛtaṃ kṛdhi* (qui se prolonge dans le *khila* afférent).

(2) Cette formule figure en outre au p. initial du même hy. : il y a là un procédé de concaténation par le refrain, qui est à peu près sans parallèles. Le même hy. atteste une affinité aussi entre 3b et 4b.

notion de sceau, qui prévalait dans une partie des Livres anciens, et celle de reprise strophique généralisée.

La plupart des familles du maṇḍ. I n'attestent aucune clause spécifique; sauf au groupe d'Agastya, la répétition du vers final en contiguïté fait défaut.

§ 13. En revanche, les refrains intérieurs subissent un développement brusque, surtout dans la seconde portion du maṇḍ., celle qui a chance d'avoir été composée longtemps après le gros du RV. Ces refrains sont parfois valables pour l'hy. entier (ainsi 19; 78; 80; 97, ainsi que dans l'hy. 29 où le refrain s'étale sur deux p.); mais plus souvent la strophe finale demeure au dehors du cycle, tout en comportant un mètre qui la distingue du reste, ainsi dans 82; 105; 106; dans 94 et 112 ce sont les deux versets finaux qui demeurent au dehors¹; de même dans 96, où pourtant le distique terminal a la même forme métrique que le gros de la composition. On peut mettre au compte du « sceau » parachevant la plupart de ces poèmes le fait que le refrain soit éliminé en queue de l'hy.

Des refrains partiels sont attestés pour les hy. 28 (poème de contenu aberrant, sur l'*añjaḥsava*, avec un refrain étendu à deux p. consécutifs), 100 (où les versets finaux sans refrain peuvent représenter un Anhang), 101 (8-11, qui sont sans refrain, changent à la fois de mètre et de sujet), 108 (où la situation est complexe),² 185 (str. 2-8). Dans l'hy. 191 le refrain est tout à fait insolite : il n'embrasse pas moins des quatre p. finaux d'une portion centrale (10-12), puis reprend str. 13 sous une forme un peu plus brève³. Enfin, dans l'hy. 162, le refrain se présente de manière discontinue, apparaissant aux versets 8, 9 et 14, cependant qu'une autre formule s'instaure en queue des versets 6 et 12, une troisième étant amorcée dans 13 et 15. Il y a là un phénomène sans parallèle.

Le refrain par triade est relativement rare : on le note dans l'hy. 42 (antérieurement à la str. finale), dans 84 (triade interne) et dans 113 (id.)⁴.

Le trait le plus marqué du Livre I, dans le domaine qui nous

(1) Noter qu'à 112 la forme verbale *avalam* est fréquente au terme du troisième p.

(2) Ici le refrain en effet englobe les mots *somasya pibatam sutasya* qui forment un p. de *triṣṭubh* incomplet, aux str. 1 et 5, puis à nouveau, mais sous forme complète, de 6 à 12. En outre, il y a un troisième p. commun pour les str. 7 à 12.

(3) Ici comme ailleurs, le verset ultime participe au « sceau » et évite dès lors le refrain. L'hy. est riche en résonances allitérantes à l'intérieur d'une même str., par ex. dans la str. finale où les mots *vṛściḥ* et *viṣā* sont répétés d'un p. à l'autre.

(4) Nous avons rappelé l'existence du p. *suvirāsaḥ...* (§ 3); le p. intérieur *dhātām rātnāni dāsūṣe* (47, 1) émane d'un refrain du Livre VIII (hy. 35, ci-dessous § 15), tandis que le p. précédent (*tām āsvinā pibatam tirō'hnyam*) évoque la formule commune *āsvinā ti°* qui termine chaque str. de la triade précédente (19-21) du même hy. VIII. 35.

occupe, est la présence d'un groupe compact (127-139) d'hy. en *alyaṣṭi* et mètres apparentés, formant le lot des Parucchepa. On y repère, de manière quasi-continue, le schéma de rime intérieure, c'est-à-dire la répétition du mot terminant le p. b dans la finale de c, du mot terminant le p. f dans la finale de g ; parfois la répétition porte sur deux mots connexes, ou sur le mot final précédé de la portion contiguë du mot antérieur. La reprise f/g est imparfaite une fois seulement, au début de 127 (*śociṣā/ sarpiṣaḥ*), elle manque tout à fait dans la strophe ultime ; au début de 129, les p. b/c ont *praṇāyasi/ nāyasi* ; au début de 132, ils ont *prṭanyatāḥ / vanuṣyatāḥ* ; la finale de 138 n'a pas la reprise attendue dans f/g (et, comme de juste, les rares versets à mètre normal évitent ces rimes). Enfin il arrive que les mots répétés ne soient pas situés au terme du p., ainsi 129, 5 f/g (*vāhniḥ, ... vāhnir no ācha*) et 6 f/g (*āva sravet..., āva...sravet*) ; 130, 6 f/g (*sātāye..., ...sātāye*). Des similitudes diverses s'ajoutent à ces reprises, ainsi *krāṇāsaḥ/ krāṇāḥ* 134, 2 b/c ; *duhre/ duhrate* ibid. 6 f/g (str. finale !). Dans l'*atidhṛti* 127, 6 il y a une triple consonance en a/b (*...tuviṣvāniḥ, ...iṣṭāniḥ, ...iṣṭāniḥ*), outre la reprise régulière en f/g. En dépit de ces légères anomalies, on a un ensemble cohérent, systématique, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la *Samhitā*.

§ 14. Au manḍ. VIII, les refrains intérieurs sont en abondance. Vu les tendances générales du recueil, il s'agit d'ordinaire de refrains limités à un *ṭṛca* ; le *ṭṛca* est si bien senti comme l'unité dominante qu'on voit — et nulle part hors du m. VIII — un même hy. comporter des refrains successifs, variant avec chaque triade : ainsi l'hy. 12 (cas extrême) ne contient pas moins, le long de ses trente-trois stances, de onze refrains successifs, l'ensemble, sauf la dernière str., étant en mètre *uṣṇih*¹.

La situation est donc complexe. La plus complexe est celle du groupe Śyāvāśva et du groupe Nābhāka qui suit (35-42), qui pourtant n'utilisent qu'en partie des mètres rares. Dans l'hy. 35, une reprise continue du troisième p. (*sajōṣasā uṣāsā sūryeṇa ca*)

(1) Il est vrai qu'il s'agit en majeure partie de formules limitées à quelques mots (*tām īmahe, vavākṣiṭha, mimīta it, ṛtāsyā yāt, sām indubhiḥ, vyānaśuḥ, prādhvare*) ; peut-être est-ce l'influence des str. à écho, qui procèdent ainsi par reprise fragmentaire ? En tout cas ces clausules, souvent, ne conviennent pas au reste de la str. (cf. Geldner ad loc.). Et, tout comme dans les versets à écho, il y a de légères variantes d'une reprise à l'autre : ainsi *āvardhayaṭ* (7) cède la place à *prā vāvṛdhe* (8 et 9), ou bien *sām ōjase* (22-23) à *sām ōjasaḥ* (24). — La triade ultime (la seule comportant refrain) de l'hy. qui suit (n° 13) ne répète, elle aussi, que les éléments terminaux *vīṣā hāvaḥ*, englobés dans la tendance tautologique de cette fin d'hy. En revanche, le refrain du quatrain final de l'hy. 31 (car il s'agit ici, exceptionnellement, de quatre str.), la seule portion qui soit sujette à refrain, s'étend sur les trois p. terminaux, en mètre *paṅkti*.

s'ajoute à un refrain du deuxième p., variant de triade en triade, et pareillement du quatrième : faits inconnus du reste de la *Samhitā*¹.

Dans l'hy. 36, en *śakvarī*, les cinq derniers p. de chacune des str. 1-6 (la str. 7 et finale étant d'autre mètre)², et même une partie du p. antérieur (le second) sont identiques : le refrain a mordu largement sur la substance, usuellement libre, de la strophe.

Dans l'hy. 37, il y a également répétition (sauf pour la str. finale, traitée n. 2 ci-dessous) des quatre p. achevant chaque str. et d'une portion du p. antécédent. Dans 38, le refrain par triades reprend, en trois séries : ici la str. finale, bien qu'elle soit en *gāyatrī* comme le reste, est soustraite au refrain. Dans 39, le refrain *nābhan-tām anyaké same* (refrain inattendu, mais qui vise à jouer avec le nom du poète, Nābhāka) est utilisé au cours des deux hy. qui suivent : c'est un cas rare de refrain prolongé au delà des limites usuelles et faisant fonction de « sceau »³. Enfin l'hy. 42 reprend dans la triade ultime la formule *nābhan-tām...* en y agrégeant une répétition autonome (6a/b = 38, 9a/b), en verset soit final soit pénultième.

§ 15. En dehors de ce groupe d'hy. assez singulier, il existe d'autres répétitions plus ou moins compactes : dans 34, refrain des 15 premières str., étalé sur deux p. (la triade finale, qui est un « remerciement », échappe au refrain). Dans 45, refrain des triades initiale et finale. Dans 47, refrain continu sur deux p.⁴ Dans 62, le p. répété (*bhadrā indrasya rātāyaḥ*) est commun à la portion *paṅkti* (str. 1-6 et 10-12) et à la portion *bṛhatī*. Dans 73, il y a un refrain généralisé (*ānti sād bhūtu vām āvaḥ*) ; de même dans 85 (*mādhvaḥ sōmasya pītāye*). Dans 82, refrain de la triade finale ; de même dans 94 ; d'une triade intérieure dans 102. Le schéma est plus élaboré dans 86 où se surajoutent au refrain continu une

(1) Ici encore la reprise se confine, pour la triade initiale, deuxième p., au mot final *sacābhūvā*, précédé d'un nom à l'instrumental. — La triade ultime, qui est en autre mètre que les précédentes, a également en commun les trois p. terminaux.

(2) Cette même str. 7 se retrouve en fin de l'hy. 37 avec de légères adaptations (*kṣatrāṇi* pour *brāhmāṇi*, *rēbhataḥ* pour *sunvatāḥ*) : il s'agit donc d'une reprise-sceau, non totalement égalisée. Ce type d'*ūha* n'est pas d'origine rituelle, mais il visait à permettre d'adapter la même str. à un auditoire, soit *kṣatriya*, soit *brāhmaṇe*. Phénomène analogue VIII. 35, 16/17 (avec l'échange *brāhma/kṣatrām*), et cf. I. 157, 2b/c.

(3) La str. finale de 40 a une clausule qu'on retrouve IV. 50, 6 ailleurs. Inversement, le *prātār maksū...* si fréquent au m. I se laisse identifier au p. final de (VIII.) 80, 10.

(4) Noter en outre la répétition à l'intérieur même du refrain : *anehāso va ūtāyaḥ, suūtāyo va ūo*. — Le *pragātha* 25, à l'intérieur de l'hy. 46, a de façon analogue une répétition *dāvāne... dāvāne* aux deux derniers p. ; cf. ibid. encore les str. 26-28, ainsi que la pénultième 32 : *mādanīndragopā, mādanī devāgopāḥ* (en *paṅkti*), enfin *īmahe* 6a/c, *nūnām aṭha* 15c/16c.

reprise partielle du p. b, une reprise ternaire du p. c. Enfin les deux dernières triades de l'hy. 93 sont seules pourvues d'un refrain, la str. 34 et dernière, bien qu'étant de même facture métrique, reste en dehors de cette sériation.

Le m. VIII ne connaît ni sceau, ni reprise strophique (hormis l'ébauche aux hy. 37-38, cf. ci-dessus § 14); pas davantage de résonance-rime à l'intérieur d'une strophe, sauf les cas peu probants de *dāvane* 46 et *ūlāyaḥ* 47 (ci-dessus § 15). Toutefois la str. finale de l'hy. 66, qui coïncide sans doute avec le terme du Livre ancien (les hy. 67-103 étant une sorte d'Anhang, non seulement au VIII^e Livre, mais aux huit premiers maṇḍ., Geldner, II p. 277), comporte un écho dans les deux derniers p., écho dont le rôle est peut-être justement de souligner la fin d'un grand développement, *āpa...ayali*, ...*āpāyali*. Écho analogue et semblablement placé au terme d'un long hy. à Indra (4, 21) *bhajanta meḥānā*, ...*bhajanta m^o*.

§ 16. Les répétitions au Livre X sont commandées par le développement qui a précédé.

L'usage du sceau est analogue à celui que nous avons vu dans IX : ce n'est pas un emploi autonome, c'est une référence implicite à des Livres anciens. Ainsi, le *yūyām pāta*, au terme de l'hy. 122 alloué à un Vasiṣṭha, provient du Livre VII (§ 8); le même sceau figure aux hy. 65 et 66, avec répétition du verset entier, dans des poèmes qu'on a quelque raison de croire d'appartenance vasiṣṭha (Geldner); le second hémistiche est emprunté à la finale de VII. 35. Le p. final de 23, hy. de Vimada, *asmé le santu sakhyā śivāni*, émane de VII. 22 : la situation de l'original n'est pas au p. final, lequel est occupé par le refrain *yūyām pāta*..., mais au pénultième, qui est le substitut naturel du final. De part et d'autre, on a affaire à des hy. à Indra.

La formule, verset plein, en *śundam*..., au terme des hy. 89 et 104, provient de III. 30 (§ 4) : les auteurs de 89 et de 104 étant des Viśvāmitrides, cette reprise vaut une manière de signature. A un autre descendant du même groupe est attribué l'hy. 160, dont les deux mots ultimes sont *śundam huvema*¹. La formule *adveṣe ... rayim asmé suvīram* en fin de 45 (deux p.), hy. de Vatsapri, est reprise de la clausule de IX. 68, hy. attribué au même auteur : il s'agit donc ici, non d'une référence familiale, mais d'une

(1) La formule *vayāṁ syāma*... (§ 5) de 121 provient de IV. 50, 6, mais la str. est secondaire et la reprise offre peu d'intérêt. Signalons encore la str. finale de 126, qui a pour origine celle qui termine IV. 12 : le poète est un fils de Vāmadeva, ce qui confirmerait l'appartenance au Livre IV.

référence personnelle. C'est en tout cas le seul rapprochement saisissable entre IX et X.

Si ces « sceaux » ne sont pas plus nombreux, c'est évidemment que le X^e Livre n'avait qu'un petit nombre de pièces épigoniques, rattachables à la tradition ancienne. La grande majorité sont des productions nouvelles, faites en un temps où la référence implicite par formules finales empruntées était tombée en désuétude.

§ 17. La reprise du verset final dans l'hy. subséquent, si commune dans une partie des Livres anciens, ne se présente plus que dans trois groupes appartenant à la portion « familiale » du Livre : ce sont deux groupes binaires, à savoir 11 et 12, dans la suite des hymnes de Yama (deux hy. à Agni, que relie un auteur commun et qui attestent certains traits analogues); 63 et 64, les deux hymnes de Gaya, de même facture métrique, aux mêmes divinités, de même volume et de contenu analogue. Enfin le groupe ternaire de Kṛṣṇa, hy. 42 à 44, que caractérise également une unité assez nette, souligne sa cohésion par le fait exceptionnel que la reprise strophique englobe les deux versets ultimes, contenant une prière personnelle de l'auteur.

§ 18. Les refrains intérieurs sont fort nombreux. L'un d'eux se détache du lot parce que, étant prolongé sur trois hymnes de même appartenance (dans le groupe de Vimada), il fait du même coup figure de « sceau » : c'est une situation analogue à celle de l'*indrāyendo* du Livre IX (§ 11). A savoir, *vi vo mādē...vivakṣase*, le long de l'hy. 21 (formule à deux p.), puis dans la triade initiale de 24, enfin dans tout 25, trois poèmes de même facture métrique. Ce sceau, qui porte en jeu de mots le nom même de l'auteur, est anticipé par l'expression *vimaddḥ...vakṣat* de 20, str. (finale) 10.

Les refrains ternaires font défaut, parce que les triades (*trca*) manquent au X^e maṇḍ. On a donc des refrains continus dans un groupe d'hymnes, souvent d'ailleurs des hy. brefs et partant peu probants : 47; 58; 86; 119; 182; 187. Noter que, dans 154, la str. finale comporte une variante au début du refrain, *tapojān* au lieu de *tāmś cid evā*, variante qui rappelle le *tāpasvalaḥ* du p. c; dans 182, le refrain s'étale sur deux p., et dans 58 sur trois.

§ 19. Les refrains partiels sont sensiblement plus nombreux : ainsi dans 35, où les deux versets finaux et initiaux échappent à la répétition, les uns changeant le mètre, les autres le maintenant : de même pour le verset initial et les deux versets finaux de 36¹.

(1) En outre un p. de l'hy. 35 (1d) est très voisin du refrain de 36, ce qui souligne encore la connexion.

Dans 59, les trois strophes terminales, formant une *pañkti*, qui ne continuent pas le refrain des quatre premières en instaurent un autre, étalé sur trois p., en sorte que seule la portion centrale de l'hy. est sans répétition. Dans 62, il y a changement métrique et absence du refrain aux sept str. finales ; changement et absence pour la str. finale de 100, ainsi que 121 (mais ici, on sait que cette strophe est secondaire, Geldner ad loc.). Dans 133, où le refrain s'étend sur un hémistiche, la fin de l'hy. est en autre mètre¹. Dans 134, il en est de même. Dans 162, les deux premières str. échappent au refrain, mais il y a une allitération particulière entre 1d et 2b, ainsi qu'une anticipation du refrain dans 2d. La situation la plus complexe est celle de l'hy. 60, où le refrain englobe les trois derniers p. des str. 8 et 9 (en *pañkti*), puis les deux derniers mêmes p. sont repris en fin de la str. 10 (les str. 11 et 12 restant au dehors du refrain) : il s'agit en tout ceci de strophes d'Anhang, détachables du gros de l'hy. Un autre cas d'exception est celui de l'hy. 181, où le refrain des quatre versets n'est pas, comme on l'a partout ailleurs, le p. final, mais le pénultième. Il est vrai que ces courts poèmes de la fin du maṇḍ. n'ont plus guère de points communs avec l'hymnologie ṛgvédique.

§ 20. Il arrive que le refrain s'affaiblisse en simple reprise d'un ou deux mots pleins situés en fin du verset : ainsi *svastāye* 63, qui n'est guère plus qu'une interjection, comparable au *svāhā* des textes postérieurs² ; *āti dviṣaḥ* 126, qui se relie tant bien que mal à la substance de l'hy³. Tantôt ces mêmes mots courent d'un bout à l'autre, ainsi *vī vṛhāmi te* 163, ou se limitent au contraire aux deux versets finaux, *sacemahi* 57⁴.

§ 21. Il y a répétition par écho d'un ou de deux mots sis au terme du p., au cours de deux p. consécutifs d'un même verset final, cela dans une série d'hy. dispersés, propres à la portion

(1) La teneur du refrain, commençant par *nābhantām*, évoque la formule *nābhantām*... du Livre VIII (§ 14). On peut donc compter le fait au nombre des rares résonances littérales que contient le Livre X pour rappeler un Livre antérieur.

(2) Les deux premières str. et la finale sont sans refrain, bien qu'en partie de même mètre.

(3) En outre les p. b de chaque str. sont identiques ou presque identiques, en dépit d'une syntaxe un peu forcée (Geldner). La str. finale (= IV. 12, fin) est en mètre distinct. La clause *āti dviṣaḥ* fait partie du refrain de l'hy. 187.

(4) Dans l'hy. 141, l'expression finale *dānāya codaya* 6d répète 5b (cf. encore, ibid., *havāmahe* 3b et 4b). Dans 159, le mot *ullamāḥ* 3d est repris 4b, *abhibhāvarī* 5b l'est 6b (str. finale). Dans 46, *yājātram* 9d est répété 10b (str. finale). — Moins typiques : *pāri śvajāte libujeva vṛkṣām* 10, 13d et 14b (str. finale, mais p. intérieur), ainsi que *jīvāḥ prāti paśyema sūrya* 37, 7d = 8d (str. intérieure).

ultérieure du maṇḍ., celle qui est typiquement « dixième-Livre ». On notera que ces répétitions se produisent au dehors du schéma *atyasṭi* (ci-dessus § 13), lequel est inconnu d'ailleurs au maṇḍ. X.

Ce sont : 115 *ity ūrdhvāso anakṣan*, en *śakvarī* ; 145 *iva dhāvalu*, en *pañkti* ; 150 *purōhitah*, en *bṛhatī* ; 164 *sā rchatu* (repris par *tām rchatu*), en *pañkti* ; 166 *maṇḍākā ivodakāt* (repris avec inversion, m^o *udakād iva*), en *pañkti*. Dans 93, la formule *sadyó didiṣṭa* comporte deux traits exceptionnels, elle est répétée trois fois, et figure en tête du p. Dans 134, la répétition appartient à une formule servant de refrain interne, *devī jānitry aṣṭjanad bhadra* j^o a^o. Dans l'hy. 19 (le seul de la portion antérieure du Livre, mais nettement atharvanique), il y a intervalle d'un p., *nī...varlaya* b/ *nī v^o d* (et cf. encore *ā...varlaya a* ; *nivartana a/b*). Une variante légère marque la reprise de 132, *nṛmédhas tatre āmhasaḥ, sumédhas t^o ā^o* ; variante plus prononcée dans 105, *āvo yād dasyuhātye kulsaputrām, prāvo yād d^o kulsavatsām*, avec jeu sur le préverbe et sur le composé. Enfin le mot *vadhām*, dans l'hy. 152, clôt les p. pairs b et d¹.

Ces faits montrent une dislocation du schéma régulier auquel tendaient les Livres anciens, et qui avait abouti à une séquence fixe au Livre I (§ 13).

§ 22. En résumé, le refrain intérieur est le fait saillant, et qui apparaît en nette progression dans la Samhitā, pour autant qu'on y reconnaisse des indices de chronologie relative. C'est la répétition, de strophe en strophe, du pāda terminal. Cette répétition se limite à un hymne : il est exceptionnel qu'elle s'étende sur un groupe d'hy. successifs, comme dans IX. 112-114 (§ 11) ou VIII. 39-41 (§ 14) ; ou encore, mais avec intervalle, dans X. 21-25 (§ 18) ; il s'agit ici d'hy. de même appartenance, et le refrain aura été senti comme un élément de liaison, par influence des « reprises » (§ 27). Cette extériorisation du refrain a dû se produire, à l'origine, dans le cas de triades successives qui se présentent à nous comme un hy. unitaire, mais qui ont pu être autant de pièces séparées avec refrain commun. Il n'est donc pas exclu qu'à une époque archaïque de l'hymnologie, dans des conditions spéciales, le refrain ait débordé les limites de l'hymne.

D'autre part, il n'atteint pas nécessairement toutes les strophes. Il arrive même le plus souvent que certaines portions y échappent : d'abord, dans les schémas en triades, le refrain se limite volontiers à une partie des groupes ternaires, ce qui en un sens renforce

(1) Peu typiques, *veda (vēda)* répété au même p. final de 129 ; *pūnaḥ* 137, 1b repris d ; *yād rāpaḥ* ibid. 2b également repris d.

l'hypothèse de la triade en tant qu'hymne primitif, « hymne-cellule ». Ensuite, le changement de sujet provoque d'ordinaire la cessation du refrain, si la portion antérieure en manquait, ou son inauguration : c'est surtout la portion finale de l'hy. qui est destituée, lorsqu'elle est de type atharvanique, ou qu'elle contient une *dānastuti*, à plus forte raison si elle a été ajoutée secondairement. Cette portion finale va d'une strophe (cas le plus normal) à une série de str. plus ou moins compacte. Les exemples de refrain cessant au cours de l'hy. dépassent de beaucoup les cas explicables : on peut poser en fait que, dans les deux tiers des cas attestés, la fin de l'hy. ne participe pas au refrain, soit qu'elle présente (c'est la situation ordinaire) une autre structure métrique que le gros du poème, soit même — ce qui est plus probant — qu'elle poursuive fidèlement la structure antérieure¹.

§ 23. Il existait une forte tendance à marquer par quelque caractère de forme ou de fond la « finalité » d'un hy.² Nous venons de rappeler le cas si fréquent d'une clausule atharvanique, de la *dānastuti* ou plus généralement, d'une prière personnelle qui vient en somme préciser ou « engager » le poème en l'adaptant aux circonstances. C'est la strophe terminale qui, de préférence à toute autre, recèle de façon directe ou, plus souvent, voilée (anagramme, jeu de mots) l'intention du poète ou le nom du donateur ; c'est elle qui interrompt le dialogue par un élément narratif ou moralisant, elle qui contient la « pointe » (comme dans X. 38 ou 82 ou 129). Au point de vue formel, le changement métrique, la rupture du refrain que nous venons de signaler, sont des traits typiques ; le sont également l'apparition de l'écho (ci-dessous § 27), ou encore la cessation d'une suite de triades pour aboutir soit à une tétrade, soit à une stance isolée. Dans la perspective d'ensemble de la poésie sanskrite, il est important de voir le RV. s'attacher à marquer cette singularité de la finale. On reliera ces faits à la tendance générale incitant bien des textes indiens, depuis le RV. même, à s'amplifier par la fin ; l'interpolation est normalement une addition, bien plutôt qu'une insertion.

Dans une mesure moindre, la strophe initiale comporte aussi quelque singularité ; elle aussi échappe plus d'une fois au refrain

(1) Il arrive, mais rarement, que le refrain se maintienne en dépit du changement de mètre, ainsi VIII. 62 (§ 15). Les hy. brefs — trois ou quatre versets — devraient être exclus de la statistique, ce qui augmenterait encore le pourcentage des finales sans refrain.

(2) La « finalité » de la strophe se marque, elle aussi, suffisamment, par le refrain, qui porte toujours — sauf X. 181, ci-dessus § 19 — sur le dernier p., ou par l'écho qui normalement frappe le ou les mot(s) ultime(s), etc.

couvrant le reste de l'hymne. Néanmoins la situation de la str. initiale n'est distincte que dans la proportion où la str. finale du même hy. l'est également.

§ 24. Le refrain apparaît dans des poèmes de toute nature, mais avec plus de constance, d'une part dans les compositions à triades (situation du Livre VIII)¹, de l'autre dans les hymnes qui se distinguent d'une manière ou d'une autre de la facture usuelle : poèmes de type « ballade » (mais rarement les hy. dialogués), poèmes atharvanisants, poèmes à forme « structurée » (§ 3), comportant un cadre syntactique immuable, comme II. 12 ou I. 112. Les hy. brefs, relativement avantagés pour le refrain, sont de caractère banal : le schématisme du contenu s'associe volontiers à un refrain qui le souligne pour ainsi dire, ainsi IX. 4 ou 18 ou 58.

Le fonds formulaire est emprunté au RV. courant : toutefois la similitude intégrale d'un refrain avec une formule extérieure est assez rare ; inconnue, la reproduction d'un refrain pour servir au même usage en un autre point de la Samh.

§ 25. Le refrain intérieur est en principe un élément adventice, convenant certes, de façon vague, au contexte, mais qui pourrait disparaître sans que le sens général y perde. Il arrive pourtant, dans une minorité de cas, qu'il participe à la substance de la strophe, ce qui peut l'amener à s'adapter au contexte : il convient alors à l'hy. par des traits précis (X. 62), ou tout au moins par une tonalité d'ensemble (X. 47, avec le Stichwort *rayi* ; X. 100 avec le mot *sarvatāli*, qui se réfère à la str. 7), aussi par la syntaxe (IX. 65 X. 154 et 162). Ces adaptations sont attestables dans les parties récentes de la Samh. ; le recueil ancien les ignore².

Il ne s'ensuit pas que le refrain ait été ajouté après coup : il ne faudrait pas généraliser l'expérience qu'on tire d'un cas comme VIII. 73, où les versets s'enchaînent, en partie, les uns aux autres par-dessus le refrain.

Le refrain porte normalement sur un pāda (le p. final), parfois sur deux, rarement sur plus de deux. Il existe, au moins aux Livres VIII et X, des répétitions enchevêtrées, de différents types, cf. notamment les hy. VIII. 35-36 (§ 14) ou X. 60 (§ 19). Un refrain discontinu est celui de I. 162 (§ 13). Une teneur modifiée (cas exceptionnel) se présente V. 72 (*sadatam/sadatām* § 6, n. 10).

(1) Dans le Livre VIII, tous les hy. à refrain sont des hy. à triades, soit qu'un même refrain (comme dans le reste de la Samh.) coure à travers la série des triades, soit qu'il change avec chaque série nouvelle, comme dans l'hy. 12 (§ 14).

(2) Une convenance « anagrammatique » est celle de X. 21-25 (§ 18) ; cf. aussi la forme verbale *nābhantām* rappelant le n. propre Nābhāka (§ 14 ; § 19, n. 31) : mais ce sont deux cas de refrain-sceau, donc un peu à part.

A côté du refrain « plein », on rencontre des répétitions en fin de strophes successives, consistant en un mot ou un groupe de mots. On peut les considérer comme des amorces de refrain, des tentatives. Il semble à la lumière du texte que ces similitudes formulaires, puisant dans la substance de l'hy., viennent s'imposer peu à peu en position finale, non sans admettre çà et là, comme en souvenir de leur ancienne liberté, des variantes légères d'une stance à l'autre (ainsi II. 13 cité § 3). Comme il est naturel, ces mots ou groupes de mots sont sensiblement mieux adaptés au contexte que les refrains englobant un ou deux p. entier(s).

On notera enfin que les p. d'*uṣṇih* figurent en proportion relativement considérable comme refrains. Ce type de vers était approprié à ce schéma, qui prolonge en quelque sorte par un p. supplémentaire le schéma normal de la *gāyatrī*.

§ 26. Tout différent est le « sceau » (§ 2), p. final d'un hy. se répétant d'un bout à l'autre d'un maṇḍala (ou d'une portion de maṇḍ.), non sans sautes et interruptions. Ce sont des formules populaires du védisme mantrique, visiblement mal adaptées au contexte et qui servent de signature familiale¹. Les interruptions ne sont justifiables qu'en partie par la nature singulière de l'hy. démuni (hy. atharvaniques, hy. dialogués, hy. d'Anhang).

L'usage du sceau n'a jamais été généralisé ; il manque déjà dans une partie des Livres familiaux (§ 9) et disparaît dans VIII (Livre de familles mineures) et IX (Livre non familial). Dans I et X on ne le retrouve qu'au titre de référence implicite à des groupements plus anciens de la Saṃh. C'a donc été un procédé temporaire, essentiellement archaïque.

§ 27. La reprise d'une strophe finale (exceptionnellement, de deux str. §§ 6 et 17) dans deux hymnes contigus — hymnes en principe de même appartenance divine, de même volume et mètre, souvent étroitement associés par le contenu — est un phénomène distinct des précédents. A première vue, il s'apparente à la masse des répétitions védiques, mais s'en distingue parce qu'il a lieu de finale à finale (comme le « sceau ») et qu'il procède de préférence par séries binaires. Il y a d'ailleurs une certaine coïncidence entre le sceau et la reprise strophique, soit que le p. terminal de cette strophe coïncide avec un p. de sceau, soit que le procédé se propage d'hy. en hy. et finisse dans les cas extrêmes par caractériser un maṇḍ. entier.

Nous avons vu la répartition du procédé dans les portions

(1) Exceptionnellement, le sceau sert aussi de refrain intérieur, aux Livres IX (§ 11) et X (§ 18).

anciennes (§ 9) : il est normal que, comme le sceau, il disparaisse dans les portions récentes (I, VIII, IX ; quelques traces seulement, sans doute par imitation, dans X). Un cas exceptionnel de variante à l'intérieur d'une « reprise » est VIII. 36, 7 comparé à 37, 7 (p. 43, n. 2). Il arrive enfin qu'un même hy. (I. 105 ; 112 § 13) dispose à la fois d'un refrain intérieur et d'un refrain extérieur. Dans l'ensemble, à mesure que le sentiment familial se disloque, ces connexions extérieures tendent à s'effacer ; seul se renforce, au contraire, la répétition interne, qui pousse à ses conséquences extrêmes la tendance répétitive propre aux mantra védiques.

§ 28. Il reste à signaler un quatrième phénomène, que nous avons proposé d'appeler l'« écho » : répétition, à l'intérieur d'une même str. et dans des conditions déterminées, d'un mot (moins souvent, de deux mots connectés) final du p., dans deux p. consécutifs dont le second est nécessairement le p. achevant la strophe. C'est donc une sorte de rime, qui consisterait en la reprise du même mot (les variantes sont en nombre insignifiant, cf. § 13, maṇḍ. I). Le schéma usuel est $b = c$, puis $f = g$, répondant à un type métrique précis, l'*atyāṣṭi* et ses corrélats¹.

Ces str. à écho apparaissent tantôt isolées, tantôt en groupes compacts (ceci, du moins, au Livre I, § 13). Les cas isolés se trouvent avec une forte préférence à la place ultime de l'hymne (ou, occasionnellement, au terme d'un développement important, comme VIII. 66 § 15).

Le phénomène, tout en concourant à l'effet allitératif si recherché des poètes védiques, sert donc aussi à souligner une clausule : il joue un rôle analogue aux réitérations du mot final, qu'on rencontre dans les textes post-rgvédiques en prose pour indiquer le terme d'un adhyāya (type : *ity uvāca*, *ity uvāca* de la ChU.)². Tous les faits ici étudiés se distinguent donc par des traits bien marqués d'avec l'ensemble des répétitions védiques : contrairement à ces dernières, ils sont soumis à des tendances assez nettes et accentuent l'unité, soit du poème, soit de la strophe, soit du maṇḍala, unité que mettait sans cesse en péril le foisonnement des emprunts et des répétitions inorganiques.

(1) Toutefois, il y a des échos incomplets dans d'autres types de str., notamment au VI (§ 7). Le Livre X, qui n'a pas d'*atyāṣṭi*, a des échos faibles ou peu organisés, en strophes terminales.

(2) Le refrain intérieur (ainsi que le sceau et la « reprise » strophique) est mal compatible avec la strophe à écho. Cf. toutefois X. 134 (§ 21) et II. 22 (§ 3).



APPENDICE : l'Atharvaveda.

Il n'y a plus ici ni reprise strophique ou sceau, ni écho (du moins, d'écho réglé dans les conditions que nous avons vues). En revanche, le refrain intérieur s'est développé de manière sensible, souvent quasi-anarchique, tant dans les hymnes brefs de la première portion (ou de XIX)¹ que dans les hymnes longs de la deuxième, y compris ceux en prose, qui l'attestent même d'une manière à peu près constante.

Si l'abstention de la str. finale n'est plus décelable que sporadiquement², en revanche l'extension du refrain sur deux et sur plus de deux p. est très fréquente. Le refrain est profondément engagé, en la plupart des cas, dans la substance hymnique. A vrai dire, il ne s'agit plus d'un refrain, mais d'une structure se répétant identiquement, de strophe en strophe, avec variation d'un mot ou d'un groupe de mots : c'est la variation qui est typique, non plus la répétition. Ceci se trouve dans tout le recueil, aussi bien dans les poèmes magiques (comme XIX. 43) où l'aspect structuré fait partie de l'efficace incantatoire, que dans les compositions à *paryāya*, comme X. 5. Dès le début, dans I. 3, on rencontre par ex. la phrase *vidmā śarāśya pītāram parjanyaṃ śatāvṛṣṇyam/ tēnā te tanvēḥ sām karam pṛthivyām te niśecanam bahiḥ te astu bāl itī*, qui est reproduite aux vers 2-5, le mot *parjanyaṃ* seul étant changé en *mītrām*, *vāruṇam*, *candrām*, enfin *sāryam*. Dans X. 5, 25-35 (partie en prose), le membre antérieur devant *śaṃśīla* change de str. en str., ainsi que devant *olejāḥ* qui suit, puis le nom-régime devant *ānu vi krame* et le nom concordant qui fait suite, le cadre général restant identique. D'ailleurs, dans les pièces en prose, la structure est d'ordinaire rigide : l'AV. prélude ainsi aux ensembles répétés, déjà si fréquents dans la prose des Brāhmaṇa et des Upaniṣad, et qui deviendront typiques du bouddhisme. Les éléments variants sont le plus souvent des noms de divinités, ou des noms des quartiers du ciel, ou quelque épithète caractéristique ; parfois cet élément a été pour ainsi dire laissé en blanc

(1) A l'exception des hy. à deux str. de VII, pour lesquels cette répétition n'aurait guère de sens ; encore l'a-t-on, là même, aux hy. 13 et 25.

(2) Ainsi XIII. 3, où il y a changement métrique. Parfois le refrain est non aboli, mais abrégé au verset terminal, ainsi I. 33 ou VI. 130. Signalons aussi, dans les compositions en prose, l'apparition de la clause *yā evāṃ veda*, qui coïncide avec la rupture d'une séquence de versets à refrain, ainsi IX. 6, 48 et 62 et ailleurs.

(sous la forme *asaū*, *amūṣya*) ; c'est le nom du client qui est censé remplir la place vacante.

L'AV. ne connaît pas la subdivision en triades ; il n'en a pas moins, même dans des hy. très brefs, des changements, totaux ou partiels, dans la forme du refrain entre la portion initiale de l'hy. et la portion finale. Dans les hy. à *paryāya*, ce changement est constant : la fin d'un *paryāya* équivaut à cet égard à une fin d'hy.

Il arrive que le refrain se limite à un ou deux mots, mais le fait est relativement rare. On peut citer le cas de *svāhā* (passim), qui devient dans l'AV. une interjection stable, réitérée au terme de versets successifs (avec les mots précédents eux-mêmes répétés ou non) ; ou encore, *idāṃ nāmaḥ* VI. 13, *svastī* (...) VI. 48, *śām astu naḥ* et analogues XIX. 9, *svadhā nāmaḥ* XVIII. 4, 71-74.

Des variantes à l'intérieur du refrain sont attestées çà et là, ainsi *anīnaśat* II. 3, 3 et 5/ *aśīśamat* 4 ; *āsiñcan* VI. 132, 1 et 2/ *āsiñcat* 3/ *āsiñcatām* 4 et 5 ; *avalu* V. 24 passim/ *avalām* str. 3 et 5 ; *avanu* str. 6 et 15-17 ; *ajāyata* XIII. 4 passim/ *ajāyanta* passim, etc. Dans l'hy. IV. 24 et les suivants, il y a succession des formes pronominales *sā* (hy. 23 et 24), *taū* (hy. 25, 28 et 29), *tē* (hy. 26 et 27).

Dans l'ensemble, le refrain présente une grande liberté d'allure. Il peut, outre la finale, concerner aussi l'initiale de la str. ; par ex. dans le groupe XIX. 9 à 11, où une partie des vers commence par *śām naḥ*, la finale usuelle étant elle-même *śām astu naḥ* ou *śāntir astu naḥ* (avec maintes variantes) : le refrain est ici défait pour ainsi dire, réduit à l'état de répétition libre.

Les exemples cités montrent qu'une même formule-refrain se prolonge éventuellement sur les hy. voisins, ainsi dans II.17-18 ; 19-23 XIX. 28-29 ; 69-70 ; dans IV. 23, repris 25-29 ; il y a aussi des répercussions lointaines, ainsi la formule de IV. 23 (précité) se retrouve XI. 6. Il y a des interruptions au cours d'un même morceau, ainsi dans I. 9 et 11, dans X. 7, dans XI. 6 et 9 ; des entrecroisements, ainsi dans XV. 11 où la clause *bhavati yā evāṃ veda* des versets 7, 9 et 11 s'insère dans la clause en *āva rundhe* des versets 3, 4, 6, 8 et 10. De même dans XVIII. 2 (38-45).

Le refrain est parfois précédé d'un élément qui le fait prévoir, cf. *śām* précité, ou plus nettement XI. 7, 23-27 (fin de l'hy.) où le mot typique *ūcchiṣṭa* vient relancer le même mot, déjà présent à chacune des strophes qui précèdent ; dans II. 10, la str. initiale prépare pour ainsi dire le long refrain occupant les vers qui suivent. Il existe aussi des formules approximatives, comme au début de l'hy. à la Terre (XII. 1) où l'on a *pṛthivī naḥ kṛnotu* 1, *no bhūmih.. dadhātu* 3 et 4, *pṛthivī no dō* 5, *bhūmih...no dō* 6, etc. Le système lentement élaboré par le RV. et qui se tenait dans des limites assez

serrées éclate dans l'AV. pour faire place à un vaste réseau de répétitions nouvelles, où s'affirment des tendances qui s'accréditeront dans la littérature religieuse ultérieure¹.

(1) Les *khila* du RV. attestent un seul refrain long (n° 33), quelques refrains brefs ou partiels, donc une situation assez voisine du RV. Cependant on a *svdhā*, comme dans l'AV., aux n°s 6 et 13, et la répétition inusuelle, au n° 9, str. 3cd, reprise avec variante str. 4ab (*īāni... nau*, et *yāni... naḥ*). — L'écho, survivance rgvédique, se trouve n° 27, str. 7 (en *aliśakvarī*), avec la finale *-ēṣu kṛṇūte dīrghām āyuh* des p. d et e ; plus régulièrement n° [final des *khila*] 36, str. 13 (type *atyāṣṭi*), avec *brahmā carācarām* b/c, *-asya tryāyusām* e/f. L'hy. est fortement allitérant.

ÉTUDES SUR QUELQUES HYMNES SPÉCULATIFS

a. RV. IV. 5 à Agni.

Nous n'entendons pas donner une interprétation complète de cet hymne, mais seulement montrer comment les expressions qu'il contient visent ce qu'on peut appeler « les pouvoirs de la parole » : soit que cette valeur s'ajoute à celles qui font l'objet propre et direct de l'hymne, soit qu'elle se présente à titre primaire et indépendant. Cet ordre de faits a été bien dégagé par Ge(I)dnér, dont notre esquisse développe les idées fécondes, poussant plus loin la tendance qu'il a marquée.

Str. 1. — Le poète prépare une œuvre collective, collégiale (*sajōṣas*) : cf. l'hy. X. 71 qui exalte cette collégialité dans le cadre des compétitions organisées. Mais comment honorera-t-il Agni, littéralement « comment donnerons-nous en hommage à Agni un haut éclat ? » *Bṛhāt*, ici comme en d'autres passages, est une désignation détournée du *brāhman*, de la Formulation par excellence, la formulation par énigmes. *Bhās* vise le langage figuré, approprié au haut panégyrique ; le mot est choisi en même temps parce qu'il est corrélatif à l'« éclat » du dieu : on répond à l'éclat (cf. *śocis* 4b) divin par l'éclat poétique. Éloge d'Agni-cosmique, dont l'élévation (à nouveau, *bṛhāt*) défie les forces de l'être humain.

Str. 2. — *Rāṭi* est le don qui permet de poser ou de résoudre des énigmes (Ge.) et, plus généralement, de briller dans les compétitions. Ce don émane du dieu possédant la sagesse (*vicetas*), l'inventivité (*gṛtsa*, terme qui, en d'autres passages, sert d'épithète à *kavī*), par opposition à la faiblesse de l'homme (*pāka*, mot qui d'ailleurs est juxtaposé à *āpracetas* ou *āvijānant* ; ailleurs encore, *gṛtsa* est opposé à *ācil* « celui qui ne comprend pas »). *Nṛj*, dans *nṛtama*, est aussi une propriété de l'être intellectuellement apte, celui qui distribue la louange qualifiante (*śāṃsa*, cf. *nārā-śāṃsa*), qui possède la pensée correcte (*nṛmāṇas*) et l'intuition

(*nṛcākṣas*), épithètes qui en majorité ont été transférées au domaine divin. *Vīrā* est, par contre, l'« homme » socialement utile.

Str. 3. — Description du sujet à traiter : Agni-taureau, qui a « trouvé » la parole cachée « comme le pas de la Vache (cosmique) ». *Padā* n'est inscrit qu'une fois, mais doit s'entendre aux deux membres de la phrase comparante/comparée. Sans doute est-ce cet aspect biparti du *padā* (Ge. ad I. 62, 2 ; 72, 6 V. 3, 3 VII. 87, 4) qu'évoque par avance le *sāma dvibārḥāḥ* du début du vers, « l'essence doublement roborative »¹. La fin du verset est facile : « c'est Agni qui m'a proclamé (c'est-à-dire, révélé) le mot de l'énigme », la *manīṣā* (Ge.) : ailleurs, *manīṣā* est la pensée dirigée, donc le cas échéant, l'énigme même.

Str. 4. — Agni représenté comme une sorte de chien « aux dents acérées », qui s'élance pour mordre « ceux qui enfreignent les statuts (*dhāman*) de Varuṇa et Mitra ». Comme Ge. l'a noté, il s'agit des statuts présidant à la création poétique, et *prā-mī-* en pareil contexte signifiera « enfreindre » les règles poétiques (*l'alam-kāra*). Cette infraction consiste en Überfragen, comme le rappelle Ge. (et comme confirment bien des épisodes des Br.-Up.), mais elle n'est pas nécessairement limitée à ce type de faute.

Dhāman est un terme essentiellement polyvalent. Mais toutes les acceptions, comme Oldenberg l'avait marqué autrefois, se déduisent de la parenté initiale avec *dhā-* « instituer, donner forme et norme à qqch. », en sorte que les emplois originels sont du type *dhāmāni...dādāhāṇaḥ* III. 55, 10 et analogues².

(1) Il semble bien que ce mot *sāman*, comme Ge. en a eu l'intuition, n'ait rien à voir avec le sens usuel « mélodie », mais qu'il soit une désignation beaucoup plus abstraite, analogue à *nāman* « non(-essence) » ou à *dhāman* « forme(-essence) » ; *ṛtasya sāman* I. 147, 1 a été à juste titre rapproché par Ge. de *ṛtasya dhāman* IV. 7, 7. Ici donc, « la mise en existence du Rta », traduction qui conduit à poser un élargissement *sā-* de la racine *as-* « être », le même qu'on a probablement aussi dans *sātu* IV. 6, 7 : *nā yasya sātūr jānitor āvāri* doit signifier en effet « lui dont l'être n'a pas été empêché de venir au monde » (cf. Ge.) ; un *agnēḥ sātuḥ* au sens de « essence d'Agni » est analogue aux expressions telles que *indrasya nāma* ou *dhāma*, *māruṭaṃ nāma*, qu'on rencontre ailleurs pour désigner périphrastiquement « Indra » ou « les Marut ».

(2) Les statuts, les « institutions » divines sont aussi, notamment quand il s'agit de Soma, de simples « positions » (comme on parle de « positions astronomiques », cf. les *tripśād dhāmā* AV. VI. 31, 3, les « trente places » qu'occupe la lune au cours de sa révolution) : les transformations que subit la liqueur sacrée (Ge. IX. 28, 2) ou l'entité dont elle est le symbole, en accédant à des étapes successives. Dans de pareils cas, *dhāman* équivaut presque au *rūpā* des spéculations post-rgvéd. et la juxtaposition *dhāman/nāman*, assez fréquente dans le RV. (Ge. I. 57, 3 ; 72, 1 III. 37, 4), bien que parfois dissimulée sous une expression comme *nāma dhā-*, anticipe sur le *nāmārūpa* des âges ultérieurs (la juxtaposition *nāman/rūpā* n'existe qu'à l'état fruste dans le RV. III. 38, 4 et 7 V. 43, 10 ; de façon plus précise, AV. XI. 7, 1 XII. 5, 9). La « forme »

Str. 5. — Comme suite du verset précédent, description des concurrents : ce sont des fourbes, semblables à des filles sans frère, à des épouses déloyales. Ils sont dépourvus de *ṛtā* et de *satyā*, mots qui, en pareil contexte, notent le pouvoir d'apporter la solution « régulière » et « vraie ». Ils ont produit (entendez : sans le comprendre) le mot mystérieux.

Str. 6. — Le poète se décourage, redoutant le poids de la charge qu'il a assumée : la quête du *mānman* ou « sens » profond (*gambhīrā*, cf. 5d ; épithète du *sāmsa* VII. 87, 6, de l'*arkā* V. 85, 1, du *vépas* I. 35, 7), élevé (*bṛhāt*, cf. 1b) — même s'il est, quant à lui, fidèle aux règles (*āminant*, « non transgresseur », mot qui rappelle évidemment le *prā minānti* de 4c). Comme Ge. l'a également senti, le terme *prsthā* doit comporter quelque acception non rituelle (comme *sāman* 3a), c'est-à-dire signifier la « question (par énigmes) » ; question qui est appelée *yahvā*, autrement dit « inédite » (comme est *yahvā* l'Agni même, selon str. 2d, dont il s'agit d'éclairer le mystère). Ainsi chaque divinité objet d'un hymne nouveau et matière à exégèse nouvelle est dénommée *yahvā*. Le *prsthā*, enfin, « comporte sept plans », *saptādhātu* — il serait vain de tenter de les énumérer (sans doute s'agit-il d'indiquer seulement la complexité de l'épreuve, en utilisant un nombre évocateur ?) — comme la Sarasvatī de VI. 61, 12 qui, elle aussi, est un objet de compétition.

Str. 7. — Le poète prie pour que lui-même (ou celui au nom de qui il parle) comprenne le dieu aux formes « égales » (*samānā*), c'est-à-dire apte à se définir en équivalences, en identifications (cf. str. 9). Pour arriver à cette compréhension, il faut « un esprit clarifié » (*punatī dhītiḥ*), pareil au soma qui se décante en passant

d'une divinité, ou, ce qui revient au même, son « essence », est cette divinité même : le *dhāma* ou les *dhāma* d'un dieu sont ce dieu même ; on traduira donc des expressions comme *māruṭasya dhāmnaḥ* I. 87, 6 par « les Marut », *indrasya dhāmne* VIII. 92, 25 (et *dhāmabhyah* 24) par « Indra », *dhāmabhir mītrāvāruṇā* X. 93, 6 par « Varuṇa et Mitra en personne » (Ge.), tout comme d'ailleurs *nāma māruṭam* VII. 57, 1 ne signifie rien de plus que « les Marut » (cf. aussi Ge. ad I. 68, 4 X. 55, 1-2). De là vient l'emploi suffixal de *odheya* « le fait d'être », de *odhā* et *odhātu* (adverbiaux ou semi-adverbiaux). — *Svadhā* est l'équivalent d'un **svadhāman*, « le statut que se donne (telle divinité), sa position propre » (dans la hiérarchie) ; Agni *svadhāvanti* (ici-même, 2b) est Agni en tant qu'initiateur des statuts propres (à la joute). *Svadhāyā* I. 64, 4 est identique à ce que serait *dhāmabhiḥ* « avec leurs caractères essentiels ». C'est surtout Varuṇa qui est *svadhāvanti* parce qu'il a été par excellence le fondateur des *dhāman*. Dans X. 129, 5 *svadhā* vise l'« initiative (mâle) » par opposition au « don de soi (féminin) » : c'est un équivalent de *svabhāva*. De même que *dhāman* s'est affaibli au sens de « fait d'être », avec valeur semi-explétive, de même *svadhā* a pris secondairement le sens d'une interjection rituelle (avec doublet phonétique *svāhā*), « le cri *svadhā* ! » et l'affectation (amorcée dans les portions récentes du RV.) au rituel funèbre (par opposition à *svadhā*, affecté au rituel normal).

d'un récipient à l'autre. *Krātu* souligne la qualité requise : la faculté de comprendre, qui précède immédiatement l'acte créateur (*kr-*, *ποίησις*). *Krātu* est l'inspiration personnifiée en forme de dieu I. 17, 5 *krātur bhavaty ukthyāḥ* « (Indra et Varuṇa) sont l'Inspiration (des donateurs) ayant-forme-d'hymne », ou encore *vīre-nyah krātur indrah suśastih* X. 104, 10 « Indra est l'Inspiration ayant-forme-d'eulogie, à l'usage des hommes ».

Voici donc, brusquement introduite (comme dans I. 152, 3 et suiv.) l'Énigme formant le thème de la joute : « le gracieux (ici un substantif neutre ellipsé) de *Pr̥śni*, (celui qui siège) dans la peau du breuvage (?), le disque-solaire (?) hissé au haut de la montée (?) ». On ne peut imaginer, en quelques mots, plus redoutable accumulation d'obscurités ; cf. les suggestions de Ge. ad loc. et III. 5, 5ab et 6cd.

Str. 8. — A nouveau prennent place les hésitations du poète (ce procédé par progrès et replis alternés, cette démarche sinueuse, est caractéristique des hymnes à « mystère » du RV.). A-t-il le droit de divulguer la parole (qui lui a été révélée) ? « Ce qui est caché, on le dit à voix basse [si tel est bien le sens de *ūpa vad-*, hapax non cité Gr. WB.] en manière de mystère (*ninik*). Si (les humains) ouvrent (ce mystère) comme (on ouvre) la porte (?) des Vaches [allusion au mythe connu des vaches prisonnières], (la démarche est vaine, car c'est Agni lui-même qui) garde le haut de la montée [cf. X. 125, 7 *asyā mūrdhān* « au crâne de ce (monde) »], le séjour de l'oiseau ». Ainsi proposons-nous d'entendre ce verset où, comme au précédent, l'obscurité est pour ainsi dire essentielle. Le seul point évident est la reprise de l'expression *rupō āgram* 7d, à laquelle l'apposition *padām vēḥ* (à nouveau le motif du *padā* !) donne quelque substance.

Str. 9. — Nouvelle énigme (déjà suggérée 7a) : identification du Feu et du Soleil, « visage des dieux » : cf. Ge. ad loc.

Str. 10. — Autre énigme, qui reprend le thème alludé ci-dessus 7c : le (nom ?) secret de *Pr̥śni*, cf. Ge. ad loc.

Str. 11. — Le poète proteste de son souci de « dire le vrai » (*ṛtām voce*), c'est-à-dire — tenant compte du sens d'*anṛtā*, ci-dessus 5c — de parler selon les règles poétiques, en réponse au questionnaire (*prchyāmāna*) qu'implique l'Énigme.

Str. 12. — Le poète imagine la récompense qui l'attend : noter la concaténation de *draviṇa* 12a avec 11d. Il fait appel à Agni « qui sait » (*cikilvās*) pour qu'il explicite sa pensée (*vī...vocaḥ*). Le terme du voyage demeure caché pour les humains ; qu'Agni

dise si « nous ne sommes pas allés vers un lieu vide » (*rēku padām*), c'est-à-dire « vers une solution inane », « recueillant ainsi le blâme » (*nidānā*). Nous rencontrons à nouveau l'emploi de *padā* comme « séjour » et « mot (de l'énigme) ».

Str. 13. — Le poète demande — tardivement — à connaître les règles du discours : les limites (*maryādā*)¹ imposées par l'épreuve, les voies secrètes (*vayūna* — ou peut-être les délais, *vayūna* s'appliquant volontiers au temps, ainsi II. 19, 3 IV. 16, 3 etc.), enfin le bénéfice du concours (*vāmā* de la racine *van-* « gagner »).

Str. 14. — Retour à la description des concurrents malchanceux, ceux dont la parole est « sans suc, sans substance » (analogue X. 71, 5), « qui ne satisfont pas, avec leur réponse lacunaire »². On les voue à la néantise.

Str. 15. — Éloge banal d'Agni, destiné simplement à clore le poème et qui aurait pu figurer aussi bien dans n'importe quel hymne adressé au même dieu. C'est la rupture avec l'ésotérisme, le circuit retrouvé vers le panégyrique usuel.

L'auteur de IV. 5 a trouvé le moyen, comme on voit, d'entrelacer dans un Éloge d'Agni — son sujet apparent, le sujet imposé par les conventions générales — ses propres préoccupations et ses instances concernant l'épreuve poétique, à laquelle son poème précisément devait servir d'exorde et sans doute même de matière. La formulation d'une énigme cosmique en termes appropriés, sa solution sous forme imagée, sont indiquées le long des strophes et disposées de telle sorte qu'on ne sait au juste où est la part de l'énigme, celle de la révélation.

b. AV. XII. 1 à la Terre.

Les difficultés philologiques ne manquent pas (nous en noterons quelques-unes au passage) dans le grand hymne à la Terre de

(1) Le mot se dit aussi X. 5, 6 des « barrières » spéculatives imposées à l'imagination des poètes, les « sept barrières » rappelant le *saptādhātu* de notre hy., str. 6 ci-dessus. Les flots de *ghṛtā* issus de l'océan mental (donc, les flots de l'inspiration poétique) sont dits « protégés par cent barrières », *śatāvrajāḥ* IV. 58, 5.

(2) *Pratītya* est littéralement « démarche consécutive », donc « réponse » est une traduction plausible, comme pour le v. VII. 68, 6 (Ge. « Vergeltung »), formant le second et dernier exemple du mot dans le RV. On pourrait rendre aussi « enchaînement logique » ou « sériation génétique » (dans l'explicitation de l'énigme), ce qui donnerait un meilleur contact avec l'absol. bouddhique bien connu *pratītya*, qui note la dépendance par enchaînement causal.

l'AV.¹ Mais ces difficultés ne proviennent pas, comme celles du RV., d'allusions cachées, d'un souci d'entraver la compréhension directe du texte. Elles sont dues, en partie du moins, à la transmission verbale défectueuse, comme le cas en est commun dans l'AV.

Rien n'est plus clair, en son principe, que l'objet de cet hymne. Il s'agit de célébrer la Terre, soit en variant les descriptions, soit au contraire en reprenant et remâchant les mêmes données². L'aspect dominant — déjà bien connu du RV. — est celui de la « terre mère » : matrice ou génitrice universelle (43), mère par rapport aux humains ses fils (10 — cf. RV. X. 18, 11), qui sont appelés de ce fait *māṛmānt* (60) « ceux qui sont pourvus d'une mère ». Elle est en particulier la mère du Poète parlant au nom des humains (12)³; la mère des plantes (17 — comme des animaux

(1) Le seul de son espèce dans l'AV., où les autres invocations à la Terre, assez nombreuses, sont brèves, dispersées, jointes en général à des invocations au Ciel et à l'Espace intermédiaire. Il en est de même pour le RV. où *Ṗṛthivī* est mentionnée en compagnie de *Dyau(s)* (là même où l'un des deux termes manque, il est à suppléer) et où les passages dédiés à la Terre seule sont rares et banals (la Terre porteuse de biens, la Terre tremblante devant les dieux, cf. Ge. V. 56, 3, ou enfin vacillant sur ses bases à l'origine, X. 149, 1 etc. : ces traits sont d'ailleurs en partie communs au Ciel et à la Terre, cf. l'épithète duelle *rējamāne* X. 121, 6 AV. I. 32, 3). Une exception est l'hymne, court d'ailleurs et incolore, v. 84, adressé à la Terre seule et servant d'une manière d'annexe (selon Ge.) à V. 83, hy. à *Parjanya* qui déjà mentionnait la Terre comme réceptacle des pluies.

C'est l'hy. XII. 1 de l'AV. qui consacre la scission entre le Ciel et la Terre (cf. sur le plan mythologique RV. I. 72, 9 « la Terre s'est séparée des puissants (fils d'Aditi, représentants du Ciel) » : celle-ci est décrite pour elle-même, comme une entité autonome, dé-divinisée. Les allusions au Ciel s'y limitent à des mentions sans importance, aux vv. 20 et 53. Seule l'expression finale (63) *samvidānā divā* « en accord avec le Ciel » rappelle l'état ancien où les deux grands Espaces étaient combinés en une unité indissoluble, dont le signe grammatical était le dvandva *dyāvāṇṛthivī* ou le duel monolithique *rōdasi*.

(2) Noter que l'invocation directe à la Terre est rare dans les autres hymnes, tant de l'AV. que du RV. ; le vocatif *Ṗṛthivī* est d'un faible emploi de part et d'autre, *bhūme* est rare dans l'AV. et inusité dans le RV. — Ge. ad V. 84 note que *Ṗṛthivī* est un concept plus large que *bhūmi* : en fait, les deux mots sont employés d'ordinaire promiscue, mais cf. AV. VI. 21, 1 où les trois *Ṗṛthivī* sont affrontées à l'unique *bhūmi*.

(3) Ces humains ne sont désignés que par le terme banal de *prajā* « enfants » et « créatures » (16). On aimerait savoir ce que sont les *upasthā* de la Terre dont le Poète prie qu'ils « soient engendrés pour nous libres de mal, libres de morbidité » ; *prāsūta* était connecté dans le RV. avec la racine *sū-* « mettre en mouvement », mais l'association avec *sū-* « mettre au monde, enfanter » gagne du terrain après le RV. et se confirme par le dérivé voisin *prasū* dès le RV. *Upasthā* (qui n'a sûrement rien à voir avec *upasthā* « giron », différemment accentué) doit être entendu sans doute comme « servants, dévots » (les « servants de la Terre »), en liaison avec l'usage ordinaire du groupe verbal *ūpa sthā-*.

RV. I. 191, 6). L'invocation à la Terre Mère, au terme de l'hymne, résume pour ainsi dire ce motif incessamment présent¹.

L'image de la Mère se confond en partie avec celle de la Vache, modèle maternel idéal (au v. VIII. 10, 24 la vache-*Virāj* que trait *Ṗṛthī* *Vainya* a pour récipient la terre)². A l'instar d'une vache, la Terre se laisse traire (*duh-*) le lait (9 ; cf. aussi les vv. 10 et 59) et les biens les plus divers — dont le lait est d'ailleurs le symbole générique ou, si l'on veut, la source —, biens imagés (*mādhu* 7 et cf. les vv. 16 et 58) ou concrets (45)³. Elle répand (ou est priée de répandre) d'elle-même son lait (10). Il est question de ses mamelles (contenant) le nectar (*kīlālodhnī* 59 : *kīlāla*, breuvage d'Agni dans le RV., caractérisé par la qualité de *mādhu* AV. VI. 69, 1, ce qui approprie le terme au contexte dominant du présent hy.). La Terre et le lait sont associés au v. 59. La racine *duh-* revient encore au v. 16 où ce n'est plus la Terre qui est invitée à donner son lait, mais les créatures, ou encore (36) les Saisons (énumérées en ordre : trait atharvanique) et autres Sections du temps.

L'expression *kāmadūgha*⁴ figure dans ce cadre, comme épithète d'Aditi (61), vieux nom mythologisé de la Terre, qui d'ailleurs

(1) L'aspect funèbre (la Terre comme tombe) est attesté dans les portions rituelles du RV. récent, notamment X. 18, 10-13, d'où il est passé automatiquement au Livre funéraire de l'AV. ; cf. aussi AV. XVIII. 2, 19 provenant de RV. I. 22, 15. Il manque tout à fait dans l'hymne dont nous nous occupons ici. Le terme *nīdhāna* (48) où l'on pourrait avec Wh.-La. voir une allusion à la « mort » des êtres animés, que la Terre est dite supporter avec patience, ne signifie rien de plus que « résidence » comme XII. 5, 3 (ailleurs, *nīdhāna* est employé avec l'acception technique de « finale du *sāman* » ; on peut hésiter pour IX. 7, 18 où le mot figure au terme d'une longue énumération). Cf. l'emploi du verbe correspondant, en fin de l'hy., *bhāme mātar ni dhehi mā bhadrāyā sūpratiṣṭhitam* « ô Terre Mère, dispose-moi gentiment en ton sein, que je sois bien installé ! » (63). — La Terre elle-même est dite *mytāmanas* VI. 18, 2 « de qui la conscience est morte », *mytān mytāmanastarā* « ...plus morte qu'un homme mort ». Mais ceci est le point de vue des portions magiques de l'AV. ; les portions spéculatives animent jusqu'aux entités abstraites.

(2) Ici aussi la Terre est dite « Vase de jouissance » *bhujīṣyām pātram* (60), vase qui, longtemps caché, s'est manifesté pour « la jouissance » (*bhōga*) des hommes. C'est le thème, cent fois répété, du passage du caché au manifeste. Il y a probablement déjà dans cette épithète *bhujīṣyā* une nuance érotique qui achève au sens class. du fém. *bhujīṣyā* « femme conçue comme objet de jouissance, prostituée ».

(3) Cf. le lait du Ciel et de la Terre VI. 62, 1 RV. I. 22, 13 et passim. — Au v. cité (45), l'épithète *dhruvā* convient à la fois à la vache qui ne regimbe pas quand on la traie et à la Terre « solide », cf. vv. 11 et 17 et RV. X. 173 (AV. VI. 88), hymnes du type « *dhrāvya* ». Ce terme *dhruvā* est l'épithète la plus caractéristique de la Terre — et aussi du Roi en tant que *mahībhartṛ* ou maintes autres qualifications classiques du même type.

(4) Ailleurs, *kāmadūgha* est l'épithète du fils de la vache-*Virāj* VIII. 9, 2 ; ailleurs encore, c'est le Bouc rituel (cf. notre expression imagée de Corne d'Abondance) qui est curieusement identifié à la vache *kāmadūghā* IX. 5, 10.

en d'autres passages s'applique indistinctement aux Espaces (RV. I. 89,10 — avec tendances englobantes de type pré-védantique — X. 63, 10 reproduit AV. VII.6). Elle manque encore dans le RV., où toutefois y fait penser le *dugdhām kāmīyam* de V. 19, 4 ainsi que *kāmīyam dūhānā* III. 58, 1 (*kāmīyam dūhātām* AV. XIII. 1, 5, dit du Ciel et de la Terre)¹.

Le contenu de l'hymne à la Terre s'inspire, comme fonds général, des poèmes naturalistes du RV., des pièces à l'Aurore en particulier — bien plus que des pièces, fort peu concrètes, à Dyāvā-Prthivī — : on y trouve des représentations descriptives, familières, en abondance. Cependant le ton général demeure passablement hiératique et solennel, comme dans la haute hymnologie. La structure prévalente, encore qu'elle soit interrompue en plusieurs endroits, est celle d'une phrase relative ayant pour antécédent (inscrit dans ladite phrase elle-même, selon l'usage ancien) le nom de la Terre. Cette structure commence avec le v. 2, se poursuit aux vv. 3-5, puis 7-10, et dure plus ou moins jusqu'à 60, donc jusqu'à proximité de la fin. Elle s'entremêle avec des relatives purement formelles (type « cette odeur qui est tienne... », « les animaux qui sont à toi... ») qui contribuent, malgré tout, à maintenir une tonalité uniforme. C'est un canevas analogue à celui qui, dans le RV., caractérisait l'hy. à Indra II. 12 ou l'hy. à Prajāpati (ou censément tel) X. 121 ; dans l'AV., des poèmes « *mṛgāra* » comme IV. 24 et 29 ou encore IV. 35 V. 31, etc. Le schéma se disloque tout à fait au terme de l'hy., hymne dont, au reste, les portions finales sont moins composées que les parties antérieures et semblent trahir quelque épuisement². Les apodoses sont de nature diverse, d'ordinaire « que la Terre (telle qu'on vient de la décrire) nous confère tel ou tel bien, nous épargne tel ou tel mal ! » C'est le schéma qu'on peut appeler atharvanique, encore qu'il ne fasse pas défaut, même aux portions les plus anciennes du RV. On le trouve, tantôt en fin de strophe (parfois, formant une sorte de refrain ébauché)³, tantôt dans un verset autonome, comme le verset 40 qui forme

(1) Soit dit en passant, le *rāsa*, la « sève » (qui, dans les littératures classiques, définira l'émotion poétique) est aussi le résultat d'une « traite », *rāsam duhe* RV. I. 105, 2 *rāsam tīvrām duhanti* IX. 65, 15.

(2) Le style en phrases relatives (qui évoque l'épigraphie solennelle où se déroule de strophe en strophe une séquence consacrée à décrire les qualités et les hauts faits du Roi) exige de temps en temps des haltes : on a des sortes de parenthèses, comme le pāda ultime de 51 ; des éléments adventices, peut-être interpolés, comme l'éloge d'Agni 19-20, dont le seul lien avec le contexte est la mention incidente de *bhāmi* 19a ; de même celle de *prthivī* dans 53.

(3) Ainsi *sā no bhāmiḥ... dadhātu* 4 et (analogues) 5 et 6 (cf. aussi, plus fragmentairement 8 ; en pāda non final, 22 et 52) ; *mā no dvikṣata kās canā* 23-25 ; *yāc chivām tēna no mṛḍa* 46-47. Refrains brisés et dispersés, d'un type à peu près inconnu du RV.

apodose au couple 38-39. La relation entre protase et apodose est tantôt stricte et essentielle, tantôt au contraire lâche et donnant l'impression d'une anacoluthie plus ou moins prononcée.

Ce rythme de prières, de déprécation, nous rappelle que l'hymne à la Terre n'est pas un spécimen de poésie pure (y en a-t-il d'ailleurs dans le Veda ?). La description y sert de cadre emphatique à des demandes, à des requêtes formulées de manière plus ou moins précise. Bien entendu, on ne retiendra pas pour authentiques les applications que font de tel ou tel passage les rituels postérieurs : simple utilisation secondaire d'éléments conçus dans une tout autre intention. Parfois ces « demandes » sont en relation avec les idées qu'évoque naturellement la Terre, l'idée du « large espace » (*urūm lokām* 1 ; aussi *vyācas* « expansion spatiale » 53)¹. Plus souvent il s'agit de demander la prospérité, soit de manière générique (*bhāti*)², soit sous des formes particulières, comme la longue vie (22 et 62). On supplie la Terre de transférer ses vertus au poète ou à son patron, ainsi son odeur (*gandhā* ; cf. l'épithète *surabhi* 59 qui rappelle à distance ce thème majeur)³, str. 23-25, strophes marquant une sorte d'apogée de l'hymne par leur structure ample et cohérente. Le thème du transfert est ébauché au v. 12 ; on le retrouve — sous l'aspect nocif — au v. 30 où il s'agit de faire passer sur l'ennemi le *syēdu*, c'est-à-dire les suintements impurs du corps (par opposition aux *śuddhāḥ...āpaḥ* ibid.), cf. XI. 8, 34 et surtout 28 et l'usage post-védique de la racine *syand-*⁴. On demande aussi la défaite des ennemis, de « ceux qui nous veulent du mal » 14, 30 et 41 ; déprécation contre les démons 49-50 ; pour éviter le mal 28 et 31-33, spécialement le mal provenant du contact avec la Terre même 34. Inversement on prie pour que la Terre ne soit pas endommagée elle-même lorsqu'on la creuse

(1) La terre est dite *uruvyācas* RV. ; le poète de VI. 61, s'identifiant à une divinité, dit *ahām viveca prthivīm utā dyām* « j'ai donné leur expansion à la Terre et au Ciel » (avec confusion morphologique entre les racines *vyac-* et *vic-*). Notons à ce propos que des passages tels que X. 2, 24-25 XIII. 4, 53 où *vyācas* est apposé à des noms d'Espaces montrent qu'ici aussi il faut entendre (comme proposent Wh.-La. en note) « Ciel et Terre, Domaine aérien, Espace m'ont donné la sagesse... ».

(2) 63 (str. finale), où l'emploi de *bhāti* rappelle le nom même de la terre (*bhāmi-* ; *bhā* est rare dans le RV., plus rare encore dans l'AV.). *Subhūtā* est la « prospérité » qui entra dans la Terre dès que celle-ci, aux origines des temps, eut accédé à la grandeur (55) : transfert probable de l'image de la Souveraineté.

(3) *Gandhā* associé à Gandharva déjà RV. X. 123, 7 et AV. VIII. 10, 27.

(4) Le difficile *gōṣu...ānye* 4 = *gōṣu...ānyeṣu* est à joindre à l'expression similaire *ānyeḥyaḥ...gōḥyaḥ* XII. 2, 16, c'est-à-dire les bovins caractérisés comme « inviolables », *ānye* étant un équivalent de *āghnya* qu'on a par ex. dans RV. I. 37, 5 *gōṣu āghnyam*. La même forme *ānyeṣu* XI. 4, 23 peut désigner des ennemis (substantif elliptique) « indestructibles ».

(35) ; il est fait allusion à ses « déficiences » (*yāt ta ūnām* 61 ; analogue à *chidrā* dans *yān me chidrām mānasah* XIX. 40, 1), que Prajāpati est invité à « combler » : thème du « vide » et du « plein » qui rappelle d'autres formes de spéculation (AV. X. 8,15 et 44).

Ce transfert de qualités et de vertus¹, certains des mots précédemment cités (ainsi *lokā* et *vyācas*, ou l'allusion à la prospérité de la Terre, note ci-dessus), portent à reconnaître dans l'être humain au bénéfice duquel l'hy. est conçu un personnage qui n'est autre que le Roi. Ceci est bien conforme à l'intention générale de l'AV., qui est en partie le bréviaire royal, le recueil des prières qu'adresse le chapelain au nom de son patron *kṣatriya*. Il est superflu de développer à ce propos le cycle bien connu des liens entre la Terre et le Roi (nous y avons fait une brève allusion plus haut). L'expression *pūrvapēya* 3 « (que la Terre nous mette dans) le droit de boire en premier ! » traduit une prérogative ancienne de Vāyu, éventuellement aussi d'Indra ou d'Agni. Transféré au domaine tellurique, le mot s'appliquerait malaisément à un personnage autre qu'un souverain. De même *vārcas* « prestige » 5, *śrī* « gloire » 63, *twiṣi* « éclat » 8 (repris aux vv. 21 et 58) nous orientent vers le domaine *kṣatriya*². Si banale qu'elle soit devenue, la locution du v. 9 *ukṣatu vārcasā* « que (la Terre nous) asperge d'éclat ! » évoque l'image de la Consécration royale. Mais le passage décisif est au v. 8, où figurent, d'un côté *twiṣi* et *bāla* (sur *bāla*, cf. encore XIX. 41, 1), de l'autre *rāṣṭrā*, donc : « que la Terre nous donne l'éclat-aigu [cf. au même sens le nom verbal *sāṃśita* 21 « acéré »], la force, (qu'elle nous place) au plus haut de la souveraineté ! » Ceci admis, on apprécie mieux l'importance de l'épithète (précitée) *sūpratiṣṭhita* 63 et la prière occupant le v. 54 entier « je suis dominant, je suis, quant

(1) Signalons en passant l'importance de la racine « donner », tant sous la forme *dā-* que sous le doublet *dhā-*, où la construction accusative (5 et 16) est due à l'influence de *dā-*, s'il ne s'agit pas d'une contamination préhistorique. L'Acc. et le Loc. figurent contiguëment au v. 8, indiquant la superposition des valeurs : à la fois « donner la force » et « placer dans la souveraineté », c'est-à-dire « la donner ». *Mṛd-* « faire grâce » 46-47 est employé comme un substitut de « donner » ; de même *d-diṣ-* 40 et probablement *van-* 58 avec double accusatif, également par surimposition, donc « donner (une faveur) » (*tād vananti*) et « gratifier (qq'un de cette faveur) » (*vananti mā*).

(2) Cf. le rôle de *twiṣi* dans l'hy. VI. 38. *Vārcas* (sur quoi v. l'hy. III. 22, voué à cette entité) figure à côté de *kṣatrā* comme emblème du pouvoir RV. X. 18, 9 ; *twiṣ(i)* est un attribut du Soleil (RV. AV. passim) ; pour *śrī*, il est inutile d'alléguer des exemples. *Jūti* (dans *jūtimānt* 58) « la vélocité » est aussi un attribut des guerriers. Cf. encore l'expression du v. 18 « fais-nous briller (*prā rocaya*) comme à la semblance de l'or ! » (cf. *sārya ivā bhāhi* XIX. 33, 5) : tel est le sens des mots *hiranyasāyeva saṃdṛṣi* (cf. RV. *yō me hiranyasaṃdṛṣah* RV. VIII. 5, 38) et non « à l'aspect de l'or » comme pourrait y induire le rapprochement avec RV. *sāryasya saṃdṛṣi*.

au nom¹, le plus haut (cf. *ūttama* du v. 8) sur la terre, etc. », avec la racine *sah-* pour mot-clef. Le poète présente, en ce dernier vers, la requête comme réalisée ; de même au v. 11 : procédé, on le sait, typiquement atharvanique.

A ce groupe de faits, on joindra les passages faisant allusion aux qualités oratoires du bénéficiaire : outre l'importance générale de la Vāc dans le Véda, n'oublions pas que la *vāc* est *rāṣṭrī* RV. X. 125, 3, elle possède un pouvoir souverain ; *yām kāmāye tāṃlam ugrām kṛṇomi* (ibid. 5) « quiconque j'aime (dit-elle), j'en fait un Puissant ». Ici le poète vante le *vācō mādhu* (16) (comme on a *mādhumatī vāk* XVI. 2, 1 et passim) ou, vers la fin du poème, *yād vādāmi mādhumat tād vadāmi* 58 « quand je parle, ce que je dis est pourvu de miel » (autrement dit, pourvu de la qualité qu'on appellera *mādhurya* dans l'Esthétique classique)². Il est question aussi de l'« inspiration poétique » (*medhā*) 53, du caractère « plaisant, séduisant » de la parole : *cāru vadema* 56 (analogue *jūṣṭa* RV. X. 125, 5)³, strophe où sont mentionnées divers lieux de réunion qui sont le siège de ces exercices oratoires, les *sabhā*, les *saṃgrāma*, les *samiti*. Ces mots sont assez mal précisables, surtout *sabhā* qui est polyvalent, mais figure de préférence là où il est question de jeux ou d'amusements (V. 31, 6 VII. 12, 2) ; *samiti* est déjà en connexion avec le Roi dans RV. IX. 92, 6 et X. 97, 6 ; *saṃgrāma* est un terme nouveau, qui emprunte à l'une des acceptions de *grāma*⁴ le sens de « réunion militaire » ou « en vue de la guerre ».

La structure de notre hymne est assez faiblement serrée ; elle consiste plutôt en replis et retours. La fin en particulier reprend

(1) *Nāma* n'est nulle part une simple particule (« en vérité »), comme l'admettait Gr. pour le RV., cf. Ge. qui sans difficulté restitue partout « quant au nom ». Dans l'AV. où le mot souligne un nom propre ou un appellatif rare ou important (volontiers ésotérique, comme souvent quand il est fait allusion au « nom »), Wh.-La. gardent partout le sens de « by name », qui apparaît clairement indispensable dans XIX. 48, 6. — *Uttamā* figure en contextes analogues III. 5, 2 IV. 22, 5 et plus souvent *ūttara* II. 27, 7 III. 5, 5 IV. 22, 6 VI. 54 ; au v. IV. 22, 5 (hy. de Souveraineté) on a *uttardvānī* « pourvu du titre d'ūttara » (à moins qu'on ait affaire, ce qui est moins probable, à *-vant-* explétif).

(2) Le poète-dieu de VI. 61, 2 dit qu'il embrasse la parole divine et les clans (humains), pour indiquer un pouvoir absolu.

(3) *Cāru* se dit dans le RV., sinon de la parole, au moins de la pensée (poétique), *mati* ou *hṛd*. L'expression *cār(u)vāc* est attestée dans la version paipp., et le terme s'emploie aussi AV. VII. 12, 1 de la parole dans les *sabhā* et les *samiti*, appelées « les deux filles de Prajāpati », ce qui souligne le rôle créateur de la Parole.

(4) *Grāma* désigne « la troupe (à pied) » RV. II. 12, 7, à côté de *āśva*, *gō*, *rātha* : ensemble qui répond aux quatre corps constitutifs de l'armée dans la période classique. L'*ācīta grāma* de AV. IV. 7, 5 est « la troupe en rangs serrés » (qui se tient immobile, pour la revue par ex. sans doute). Sur *saṃgrāmā* « armée au combat », cf. AV. IV. 24, 7.

dans le détail des éléments qui ont déjà servi pour les portions précédentes, ainsi *surabhi* 59 (nous l'avons déjà noté), *syonā*, ibid. (reprenant 17), etc. Comme il arrive souvent dans l'hymnologie védique, le début est abrupt, sans prooemium (d'ailleurs l'AV. abandonne d'ordinaire les exordes, plus ou moins inutiles, auxquels se complaisait le RV.) : le poète énumère d'emblée les grandes Forces spirituelles qui sont pour ainsi dire les assises de la Terre, depuis le *salyā* jusqu'au *yajñā*. Ces forces seront presque toutes mentionnées dans les strophes qui suivent, la Vérité 8, l'Ordre 11 et 61, l'Ardeur (interne) 39, le Brahman 29, le Sacrifice 13, 22, 39 ; la notion de Consécration est impliquée dans les passages ritualisants (cf. *dīkṣā* voisinant avec *tāpas* XIX. 40, 3 et 41). De façon analogue, l'hy. VI. 41 commence par des entités spirituelles ; *tāpas* est en tête de XI. 5, « nom et forme », en tête de XI.7, etc.

À côté des éléments descriptifs permanents — la Terre comme porteuse d'hommes, d'animaux, d'objets divers —, les données mythologiques et cosmogoniques sont en retrait. La cosmogonie n'est concernée que par deux versets, à vrai dire fort intéressants si l'on était sûr de les bien entendre. L'un (8) rappelle que la Terre « était aux origines (*āgre* : mot typique des contextes cosmogoniques) une onde (*salilā*) », que cette onde était « recherchée par les Sages à l'aide de leurs pouvoirs merveilleux » (*māyā*)¹. Cette même image (qui rappelle la « recherche » de Vāc RV. X. 71, 3) vient retentir à l'autre extrémité du poème, au v. 60, où le dieu créateur est dit avoir « recherché » la Terre au moyen de l'oblation, lorsqu'elle était entrée « dans l'Espace sombre (*rājas*), dans l'océan » (à nouveau)². Il y a là une anticipation grandiose.

(1) C'est la même *māyā*, mi-cosmique, mi-poétique (en fait, la Création du cosmos et celle de l'œuvre d'art se confondent, l'une et l'autre sont le fait de *kavi*) grâce à quoi le Soleil, par exemple, rend le Jour et la Nuit « de formes diverses » XIII. 2, 3. — Quant à *salilā*, l'idée est peut-être moins d'un océan que d'un espace primitif nébuleux, « ondoyant ». Le même mot figure, en contexte cosmogonique, RV. X. 72, 6 ; 121, 7 ; 129, 3 AV. VIII. 9, 1 et ailleurs. Le terme équivaut apparemment à *pūṛiṣa*, Urquell, qui s'oppose à *samudrā* RV. I. 163, 1 pour désigner le domaine où le Cheval solaire est né, le « réservoir atmosphérique » dont parle AV. I. 32, 2. Le *samudrā* est tantôt identique au *salilā*, tantôt désigne l'océan véritable, comme RV. X. 149, 1 et 2 ou 125, 7 (lieu d'origine de Vāc). Le produit de l'activité edificatrice du Ciel et de la Terre est humide AV. I. 32, 3. Cf. enfin l'image sous-marine de la Terre selon RV. V. 44, 6 Ge.

(2) *Rājas* dans le RV. ne signifie que « espace », soit avec, soit sans implication de « domaine sombre » (opposé à *rocana*, « domaine lumineux »). Il s'agit souvent, comme ici, d'un domaine liquide, cf. notamment RV. X. 149, 1 et 2 (déjà cités). L'AV. est le lieu de la concurrence entre cette même acception, désormais rapidement déclinante, et l'acception nouvelle (s'agit-il du même mot ?) « poussière ». Dans notre hy. même, il y a *rājas* « espace (sombre) » 60 — il serait imprudent d'entendre *arṇavā rājasi* « dans l'espace mouvant », car rien n'indique qu'à l'époque de l'AV. *arṇavā* ait conservé le

La cosmogonie n'est intéressée qu'indirectement par la mention des quatre orientes (thème spécifiquement atharvanique), qui a lieu au v. 31 et de manière moins directe au v. 32 (le v. 55 portant une reprise globale). Quant au Sanglier du v. 48, ce « porc sauvage » auquel la Terre « ouvre son corps », il serait imprudent d'y chercher un antécédent du mythe de Viṣṇu-Sanglier.

La mythologie est présente en d'assez nombreux passages, mais qui sont presque tous des rappels élémentaires de faits connus, un simple décor destiné à amplifier la description : lutte des dieux et des Asura 5, les Aśvin comme « mesureurs » de la Terre 10 (trait inédit !)¹, Viṣṇu comme faiseur d'enjambées 10, Parjanya (déjà cité) 12 et 42, Agni (id.) 19-20, Aditi (id.) 61, Mātariśvan dans son rôle nouveau de Vent-élément 51 (comme souvent dans l'AV. ; déjà dans RV. X. 114, 1 selon Sāyaṇa, mais cette interprétation est sans appui), Viśvakarman 60, Prajāpati 43 et 61, Bhaga comme « réemployeur » des richesses assignées aux humains par la Terre 40 (sorte de « distributeur »), Indra comme mâle, conquérant, buveur de *soma* (6 et passim ; *purogavā* 40). Les Gandharva et les Apsaras, mentionnés au v. 23, sont rangés parmi les démons au v. 51.

Il est question du mariage de Sūryā 24, des Sept Voyants 39, indirectement de Vala (39, à interpréter en liaison avec RV. I. 113, 18 Ge.). Le fait que, dans la lutte entre Indra et Vṛtra, la Terre ait été du côté du dieu est allégué au v. 37 (et cf. déjà RV. IV. 16, 7). Il est question enfin, au v. 43, des citadelles (*pūr*) « faites par les dieux », l'inverse des *pūr* démoniaques du RV. ;

vieux sens adjectival — ; et, d'autre part, *rājas* « poussière » 51 et 57. Cf. *asūrtam rājāḥ* X. 3, 9 « l'espace non éclairé par le soleil » (expression remontant à RV. X. 82, 4) ; au v. VIII. 2, 1 *rājas* avoisine *tāmas* comme dans le *traiguṇya* du Sāṃkhya (observation déjà faite par Wh.-La. ad loc.) ; la mention des *guṇa* a lieu, très probablement, dès AV. X. 8, 43. À côté de *rājas* et de *tāmas*, termes nettement d'origine « cosmique », on attendrait *rocana* pour désigner le *guṇa* primordial, le « lumineux » : pour une raison mal explicable, le terme *salva* se sera substitué à *rocana*. — L'eau comme principe cosmogonique est remplacée par une matière liquide telle que le *ghṛtā* ou « beurre fondu » dans RV. X. 81, 1 (Ge.). — Au v. RV. X. 72, 7 c'est le soleil qui est caché dans la mer et que les dieux récupèrent. — La str. 8, précédemment citée, porte une autre mention curieuse, celle du « cœur de la Terre », lequel, « recouvert de Vérité », est situé au haut du firmament : vision que renverse une strophe de BĀU. (V. 15, 1 ; repris ĪU. 15 MaiU. VI. 35), posant que le visage de la Vérité est recouvert d'un disque d'or.

(1) Dans RV. VIII. 42, 1, c'est Varuṇa qui mesure la Terre, mais il s'agit d'un hy. à l'adresse conjointe de Varuṇa et des Aśvin, d'où, peut-être, l'affectation singulière que présente ici l'AV. — « Mesurer » ne veut dire, d'ailleurs, rien de plus que « parcourir », ce qui s'applique bien à l'activité des Aśvin ; cf. Urvaśī regagnant sa demeure céleste RV. X. 95, 17 et dont on dit qu'elle est *rājaso vimānīm* (et *antarikṣaprām*) « mesureuse d'espace ».

même allusion V. 28, 9 à 11 et XIV. 1, 64¹. Les données rituelles sont également sommaires. La Terre est le siège des rites 13 (cadre général), des oblations (22), des instruments et officiants du culte (38). Elle est elle-même sacrée, ou du moins « pure » (« purifiante » ? *vimṣṣvarī* (passim), mot qui n'est attesté qu'ici. Pures sont également les eaux qui sortent d'elle 30. Quant au *pavitra* ou « instrument de purification » mentionné 30, ce n'est pas, comme dans le RV., le filtre à *soma*, comme dans le rituel classique les tiges trempant dans le liquide qu'on décante, c'est la Terre elle-même, grâce à laquelle le poète « sort purifié » (*ūt punāmi*).

Un trait de quelque intérêt est la mention répétée des humains qui se sont répartis en « cinq races (ou : établissements) » 15 et 42, qui se sont dispersés à la surface de la terre. Tel doit être en effet le sens de *vi-kp-* 5 et 43. La même idée se retrouve souvent, ainsi RV. I. 52, 11 AV. VI. 17, 4 ; les *mānavī pāñca kṛṣṭāyaḥ* encore III. 24, 3. Au v. 45 il est parlé des hommes « aux langues diverses, aux coutumes diverses selon leur habitat » ; au v. 57 la Terre est dite avoir secoué les humains en les dispersant, « comme le cheval secoue la poussière ». L'expression *āvāpanī jānānām* 61, appliquée à la Terre, s'interprétera en fonction de ces données : c'est « celle qui jette les hommes à la volée » (*ā-vap-* au sens de « lancer » des graines au feu XI. 1, 29). Cette idée des êtres qui se dispersent² se présente conjointement à celle de la Terre « en expansion » (cf. RV. X. 82, 1 *dyāvāpṛthivī aprathetām*), *prāthamānā* 55, *papra-thānā* (61, au verset contenant *āvāpanī*), *vāvṛdhānā* 29. Dans le RV. (précité) I. 52, 11 les deux idées étaient déjà associées. Sans doute l'image d'une divinité « en croissance », notamment d'Indra « accru » par le *soma* ou par le *brāhman*, était familière au RV. et entraînait des translations faciles, comme *avivṛak pṛthivīm* VII. 18, 8. Mais en quittant le domaine mythologique il semble que l'intention se précise et devienne plus concrète. La dispersion des humains a pour ainsi dire agrandi la terre : « lorsqu'en ce temps-là (dit le v. 55), sur l'invite des dieux, tu accédas peu à peu à la grandeur ». Autre, RV. V. 58, 7 où le grandissement de la Terre est un effet de la chevauchée des Marut.

Ceci nous achemine à la dernière notation que nous voudrions

(1) *Pūr* a dans ces passages une acception purement poétique, comme dans *jīva-pūrā*, « les citadelles des vivants » que le malade est invité à ne pas désertier V. 30, 6. Les « chemins menant aux citadelles » (*pathibhiḥ pūryāṇaiḥ*) de XVIII. 4, 63, si la leçon est correcte, sont une expression détournée pour désigner les chemins *devayāna* (à travers le composé élargi **devapūryāṇa*).

(2) La notion de « dispersion » à partir d'un point central est commune à divers contextes cosmogoniques : dite de Vāc RV. X. 71, 3 ; 125, 3 et 7, du Géant primitif X. 90, 4, des « cornes » du Cheval I. 163, 11 etc.

dégager, avant de quitter cet hymne si riche. La Terre est un Grand Être (pas seulement un séjour inerte, un « reposoir », *nidhāna* 48, *sadhāstha* 18, soumis aux seules agitations telluriques, *ibid.*) ; c'est une Géante, une manière de Puruṣa femelle. En tant qu'être vivant, on doit se garder d'atteindre les parties vitales de son corps 35. Elle est une amante : son taureau est Indra 6 ou 37, son époux Parjanya 12 et 42 (et non le Ciel, comme dans RV. I. 164, 3 et ailleurs). L'incidence érotique est ébauchée au v. 48 (où il est dit que son corps se déhisce, comme la Vāc de RV. X. 71, 4 qui ouvre son corps au poète élu). Sans doute encore au v. 37 où il est dit qu'elle se prête au mâle ; et cf. enfin l'image du v. 34 où elle est appelée « celle contre qui les êtres se couchent » (*pratiśīvari*) parce que ceux-ci, avec leurs côtes, reposent étendus le long de son corps à elle, « situé tout contre »¹. Ainsi la Pṛthivī du Véda, d'après XII. 1, n'est pas une simple divinité cosmique, sur le plan de l'ancien couple rudimentaire Dyāvā-Pṛthivī. Ce rôle est même très secondaire. C'est une entité complexe, dans l'ensemble plus proche de l'homme, plus familière, dans laquelle on retrouverait sans peine les traits qu'on assigne conjecturalement à la Terre anāryenne, à la Śakti tantrique, à la *tellus* imprégnée de pouvoirs primitifs.

c. AV. X. 2 et XI. 8 sur l'Homme.

On peut associer dans une même étude ces deux hymnes qui traitent, en partie au moins, d'un sujet commun : la création du corps humain, et qui ont beaucoup de ressemblances dans le détail. Ce sujet est nouveau, l'hymnologie ancienne l'ignore² : il a fallu passer par l'effort de la pensée magique, tournant le dos au panégyrique conventionnel, pour en venir à des données aussi singulières : l'accès du corps dans la pensée védique.

L'hymne le plus linéaire, le mieux composé aussi, est X. 2. La première partie, longue séquence de phrases interrogatives³, s'étend jusqu'à 20 sans interruption, puis reprend aux vv. 22 et 24,

(1) Génitrice et protectrice de la fécondation, il est naturel que Yamī avide d'inceste invoque la Terre RV. X. 10, 5 et 9 (en compagnie du Ciel, selon l'usage rgvédique). Enfin, Être merveilleux, la Terre est un *kavi*, un Poète. C'est même cette appellation vocative qui clôt l'hymne et le résume.

(2) Dans le RV., nous n'avons guère que l'hy. très tardif, essentiellement magique, X. 163 contre le *yakṣma*, hy. émanant d'AV. II. 33, avec une sèche énumération de trente-deux noms de parties du corps. Les hymnes sur le Cheval sacrificiel, I. 162 et 163, ne contiennent aucun détail anatomique, hors la mention des trente-quatre côtes. Dans l'ĀV. la description anatomique, humaine ou animale, joue un rôle considérable.

(3) Le procédé est connu du RV., en quelques passages spéculatifs, ainsi X. 81, 2 et 4 ; 130, 3, mais ce n'est qu'une ébauche minime à côté de l'ampleur des interrogations atharvaniques.

enfin au v. 28. La seconde portion, beaucoup plus courte, est une sorte de conclusion sur le thème « *yá evāṃ véda* ».

La question qui préoccupe le poète est de savoir qui — c'est-à-dire quel dieu, lequel d'entre les dieux (vv. 4, 5, 8 et 14) — a façonné le corps de l'homme, qui en a créé et ajusté les différentes parties. Ceci rappelle le refrain bien connu de RV. X. 121 « quel est ce dieu, que nous lui rendions hommage ? ». Si la mention du dieu, au lieu de figurer en refrain, est donnée et répétée avec insistance dans chaque strophe successive, c'est bien que l'élément descriptif, pour largement qu'il s'étale, n'est pas ce qui compte : il importait au poète, questionnant avec cette persévérance, sur l'origine du corps, d'obtenir une réponse essentielle.

La réponse se présente d'abord sous forme de réplique limitée à une question elle-même limitée (20/21, puis 22/23, enfin 24/25). Elle est donnée enfin, d'une manière plus générale et en partie allégorique, dans les versets qui vont de 26 à la fin du poème. Cette réponse est bien celle qu'on attend au niveau de la pensée des Atharvan. Entre la question et la réponse, l'univers mental a changé de signe. Ce dieu mâle (*kāḥ*, *kalamāḥ*, *devāḥ*), fabricant de membres, n'est autre que l'« absolu » neutre, le *brāhman* ou Formulation transcendante. Mais cet absolu, au lieu de se situer dans un autre monde, prend place dans le corps même, qui en est la citadelle (*púr*), il y réside sous le nom d'*ātmán*.

Contrairement à d'autres hymnes (et notamment à XI. 8), l'appareil cosmogonique est réduit à sa plus simple expression : il réside dans une image, assez obscure d'ailleurs, celle du sacrificateur immémorial Atharvan¹, parachevant la fabrication du corps humain en « cousant ensemble » (ou recousant) le crâne ainsi que le cœur de l'homme. Du crâne, du haut de la tête, il s'échappe alors un principe subtil, le *pávamāna* — entendez ici le Souffle² —, qui « met en mouvement » (entendez : le corps).

(1) Celui qui fraie la voie vers le sacrifice, selon RV. I. 83, 5 (*yajñair átharvā prathamāḥ pathās tāte*) ; cf. encore *ibid.*, X. 92, 10 (premier sacrificateur) ; 21, 5 et VI. 16, 13 (producteur du Feu rituel) I. 80, 16 et X. 48, 2 (protégé d'Indra). Il est notable qu'Atharvan joue dans le RV. un rôle non négligeable. Dans l'AV. le lien entre Atharvan et « la première oblation » se maintient XIX, 4, 1, sans doute aussi X. 10, 12 et 17 (plus vaguement VII. 2 et IV. 1, 7), ainsi que l'alliance conclue avec Indra XVIII. 3, 54. Le point nouveau est l'histoire de la vache donnée à Atharvan par Varuṇa VII. 104, 1, épisode qui sert de prétexte à l'hymne dialogué V. 11, imité lointainement de RV. X. 28. Il s'agissait de donner des titres de noblesse au héros éponyme des Atharvan, en le mettant au contact de Varuṇa, comme tant d'anciens Sages du RV. étaient associés à quelque activité divine.

(2) Le vent (auquel fait penser l'expression *pávamāna*, *pavate*, dans les portions spéculatives de l'AV., les portions rituelles ou magiques gardant le sens ancien de « *soma* se clarifiant ») est identifié au souffle dès XI. 4, 15 ; cf. aussi XV. 15, 6. On peut hésiter dans quelques passages ou admettre une superposition. — Une vague allusion à la déhiscence crânienne TU. I. 6, 1, ChU. VIII. 6, 6 KaU. VI. 16.

Ceci prépare de façon lointaine le *brahmarandhra* des textes tantriques. A la manière des Upaniṣad, ou du moins des *gāthā* upanishadiques, le poète rappelle ensuite (27) que « cette tête d'Atharvan [entendez : parachevée par Atharvan] est une cassette divine, bien fermée », et que « le Souffle la garde, ainsi que la nourriture et l'esprit ». Cette cassette (le mot figure aussi XIX. 72 comme réceptacle humain du Véda) n'est pas tant la tête que l'enveloppe de l'*ātmán*, le « lotus à neuf portes » de X. 8, 43.

L'éloge du dieu fabricant se termine donc par un éloge du *brāhman*¹. L'hymne s'écarte peu à peu de son point de départ et s'oriente vers d'autres valeurs. C'est à l'instant précis où sont posées des questions cosmogoniques (la mesure de l'année 21, et surtout la distribution des Espaces 24), que le *brāhman* entre en scène. Il y entre à la faveur d'un de ces *brahmodya* si fréquents dans la spéculation védique, couples de questions/réponses à intention énigmatique, tel qu'on en a ici entre 20/21 et dans les deux distiques qui suivent. Sans doute y a-t-il un scénario de *brahmodya* à l'origine du poème tout entier, comme le laisse entrevoir, outre ces versets jumelés, la présence de l'expression *kā u tāt ciketa* 2 « qui comprend cette (énigme) » ?, reprise au v. 7 en guise de refrain. Même formulé RV. I. 152, 3 VI. 59, 5². La connexion entre le corps et le *brāhman* est formulée au v. 28, où le corps est conçu comme une citadelle (*púr*) du *brāhman*, par suite de quoi, est-il ajouté, le *puruṣa*, l'homme, tire son nom. Même donnée au v. 30³. Cette notion de « citadelle » et l'étymologie qu'elle entraîne ont paru assez importantes au poète pour qu'il les répète au v. 30 et qu'il utilise de 28 à 33 le terme *púr*, joint à celui de *brāhman*.

Mais l'éloge du *brāhman* s'efface lui-même, progressivement, au profit de l'éloge d'un objet merveilleux, d'un *yakṣá* (cf. sur ce mot Ge. ad RV. X. 88, 13) resplendissant (donc, de nature « solaire »), sorte de fantasma nimbé de gloire, ayant pour réceptacle

(1) Typique de ce changement est le passage de l'Instr. *kēna* 20 à l'Acc. *brāhma* 21 dans la réponse (l'Acc. étant métriquement assuré) ; de même entre 22 et 23 ; dans 25 réapparaît l'Instr. attendu *brāhmaṇā*. Il est vrai qu'avec *kēna* ou *kāsmāt* alternait déjà *kāḥ* (avec verbe ellipsé) dès 1d.

(2) L'expression analogue *katamāḥ sā ketūḥ* X. 8, 13 XI. 4, 22 signifie « ceci est le signe de quoi ? », c'est-à-dire : quel est le sens de ce rébus ? — Le découvreur du sens des rébus s'appelle *addhātī* VI. 76, 2 XI. 8, 7 XIV. 1, 16.

(3) Autant les jeux de mots consistant en double sens sont innombrables dans le RV. (on pourrait dire sans exagération qu'ils forment la substance de l'œuvre), autant y sont inconnus les calembours étymologiques, comme celui-ci, comme ceux qu'attestent çà et là les Br. et les Up. L'expression *yād āmimīta mātāri* RV. III. 29, 11 — pour définir Mātariśvan — n'en est qu'une lointaine approximation. Un autre encore de ces calembours figure ici même, str. 22. Cf. encore III. 13, 1-4.

le corps. On retrouve la même image vers la fin de l'hy. à Skambha (X. 8), avec le terme identique *yakṣá*, de part et d'autre l'allusion aux neuf portes (cf. les neuf *kóśa* XIII. 4, 10) et aux trois éléments¹ : dans l'hy. à Skambha, le mot de l'énigme, *ātmán*, est inscrit en toutes lettres (str. finale), alors qu'ici il demeure inséré dans l'épithète *yakṣám ātmanvát* (32). On peut poser en fait que, dès les hymnes spéculatifs de l'AV., l'identité du *brāhmaṇa* et de l'*ātmán* était une chose acquise. Sous l'affabulation du corps « fabriqué », simple cadre issu des tendances descriptives de l'ancien hymnaire, c'est bien cette identité qui transparait sous les strophes finales du présent hy. : commencé sur le modèle des mantra, il s'achève en une upaniṣad².

Revenons à la première portion de l'hymne. Les parties du corps énumérées de 1 à 8, amenées par des formules de type varié (« par qui ont été produits... ? qui a assemblé... ? d'où a-t-on tiré... ? », etc.) attestent une ordonnance assez claire : les pieds (1)³, les jambes (2), le bas du tronc (3), le haut du tronc (4), les bras (5), le visage (6 et 7), le crâne (8). On reconnaît la disposition (si naturelle soit-elle d'ailleurs) qui préside à l'anatomie tantrique ;

(1) *Tribhīr guṇēbhiḥ* X. 8, 43 précise le *tryāra* et *tripraṭiṣṭhita* de notre hy., au v. 32. Comme X. 8 dit en clair ce que notre hy. laisse au niveau métaphorique, il s'ensuit que « les trois *guṇa* » doivent bien être les constituants techniques de la philosophie Sāṃkhya (cf. ci-dessus, p. 67 n.).

(2) Le style de la portion finale présente des singularités qui confirment ce changement de ton. Il est intermédiaire entre la prose-brāhmaṇa et la versification. Non pour le rythme, qui est conforme à l'étiage atharvanique, mais pour la structure : emploi de la particule *vai* (presque inconnue du RV. et des mantra atharvaniques de facture « ancienne », alors qu'on la rencontre dans un mantra de forme typiquement brāhmaṇa comme IX. 5, 21 *eṣā vā aparimīto yajñō yād ajāh* « le Bouc est vraiment un [objet de] sacrifice illimité ») ; formules en (*puraṃ*) *yō brāhmaṇo veda* 28 et 30, *yō vai...brāhmaṇo veda* 29, *tā...brahmavidō viduḥ* 32, qui évoquent la phraséologie en *yā evāṃ veda* des Br. (et des portions prosaïques de l'AV. lui-même) ; enfin le cadre cosmogonique et l'étymologie des vv. 28 et 30. — Rappelons que les Up. mentionneront elles aussi le corps comme une « place inaccessible », un « conglomérat », *saṃdehye gahane* BĀU. IV. 4, 13 (*saṃdehya* rappelant *deha* ; ŚB. *saṃdeghā*), comme la « citadelle de Brahman » (*brahmapura*) ChU. VIII. 1, 1 (la citadelle à onze portes KaU. V. 1) MuU. II. 2, 7, à l'intérieur de laquelle est « une minuscule demeure, un lotus » ChU. I. c. (*daharam puṇḍarikāṃ vēśma*, cf. le *puṇḍarika* d'AV. X. 8, 43 appliqué à l'enveloppe de l'*ātmán* ; *hṛtpuṣkara* MaiU. VI. 2). Ici même, la *pūr* est dite *dyōdhyā* « inexpugnable » (31) et *aparājītā* (33), écho lointain du mythe des *pūr* édifiées par les ennemis d'Indra. La notion du corps comme *puriṣa* (BĀU. II. 5, 18) survit dans la littérature philosophique, en liaison avec l'étymologie de *puruṣa* par *pur*, laquelle suppose un doublet *pūrṣa* (thème *pur*, suffixe *-sa*).

(3) D'où suit que le terme obscur *uchlakḥá* (duel) se réfère à cette partie du corps, comme *kaphauḍa* (duel — il y a prédominance curieuse des noms au duel dans toute cette énumération) à quelque élément de la nuque ou de l'épaule. Toutefois les « ouvertures » (1) font double emploi avec 6a et sont inattendues à cette place ; de même sans doute les *aṅgūlī* (1).

même la « montée au ciel » du dieu, une fois le corps achevé (8), rappelle indirectement la fuite par l'ouverture crânienne (cf. déjà ci-dessus, à propos du v. 26). L'expression inattendue *citvā cītyam* « après avoir assemblé ce qui était à assembler (pour former les mâchoires) » évoque l'Agnicityā, l'édifice rituel qui est justement un Grand Corps pétrifié.

Ce v. 8 marque une coupure décisive, la description proprement physique s'achevant à ce point. Viennent ensuite les qualités spirituelles : les impressions du dehors frappant la conscience (9-10 — y compris le sommeil, *svāpna*, cf. les hy. au Sommeil), puis, à nouveau, les phénomènes du corps (la circulation des eaux, 11 : la str. serait-elle mal placée ?)¹ ; les traits distinctifs de la personne (12), volume et nom, démarche et signes extérieurs permettant de reconnaître l'individu (*ketú*, cf. RV. I. 24, 7 ; 191, 4 V. 66, 4) — on notera la mention du « nom » parmi ces caractéristiques — ; ensuite le souffle sous ses principaux aspects (la liste sera élargie XI. 8) (v. 13) ; des forces venues du dehors, Sacrifice, Vérité et non-Vérité (en tant qu'ingrédients de l'acte religieux), Mort et non-Mort (14)² ; de nouveau, des propriétés immanentes au corps (15 — y compris le vêtement)³ ; enfin divers pouvoirs de caractère cosmologique (ainsi 18) ou religieux (19).

Ici un point important retient l'attention. Nous acquérons l'impression, peu à peu, que l'homme dont il s'agit, dont on nous décrit le comportement, n'est pas l'être humain en sa banale faiblesse, mais que c'est une sorte d'abstraction, détentrice des forces physiques et spirituelles. Cette impression se fait jour dès l'instant où il est dit que le dieu-fabricateur, en façonnant les bras, a pensé « (grâce à ceux-ci) Il exécutera des actes héroïques » *vīryaṃ karavād iti* (5), ou bien « c'est dans l'ampleur de la conquête (des sens) que bipèdes et quadrupèdes vont leur carrière » (6). Ces réflexions sont mieux appropriées à un être divin qu'à un humain. L'intention se précise au v. suivant (7) : le dieu a placé la langue dans les mâchoires de l'homme, « la grande parole » (c'est-à-dire, le don puissant de la parole) sur la langue, et le poète ajoute : « il roule avec puissance à travers les mondes, se revêtant des eaux (encore les eaux !) ». Quel est le sujet (masculin) de cette phrase ?

(1) Il est curieux que les « eaux » corporelles jouent aussi un rôle important, à des places inattendues, dans l'hy. parallèle XI. 8, cf. ci-dessous. En revanche, X. 7, 10 et 11 concerne plutôt les eaux cosmiques. — Est-ce en souvenir de ceci qu'on a l'expression *tajjalān* ChU. III. 14, 1, s'il est permis de rendre cette épithète d'*ātman-brahman* par « ce qui respire dans (le corps) fait d'eau » ?

(2) Donc, la Mort non en tant que destin privé, mais comme élément du groupe jumelé *mṛtyú/amṛta*, ce qui est la manière ancienne d'exprimer le destin de l'être. Cf. X. 7, 15.

(3) Cf. *anu vaste* (dit du Souffle) XI. 4, 10. Importance du vêtement XIX. 24.

En apparence le dieu-fabricateur, en fait le Pouvoir émanant de la parole, cette parole dont le RV. I. 164, 31 dit en termes identiques que, « revêtue des (eaux ?) qui circulent en même sens ou en sens contraire, elle roule avec puissance à travers les mondes »¹. C'est donc, de manière indirecte, une exaltation de l'homme à laquelle vise cette strophe. L'Homme (employons désormais la majuscule) est appelé *ugrá* au v. 9, le « formidable » (épithète divine). Au v. 16 on nous dit qu'il a étendu les eaux, fait briller le jour, allumé l'aurore, causé le passage au crépuscule ; au v. 18, qu'il a couvert la terre, embrassé le ciel, rejoint en ampleur les montagnes, ainsi que les actes (? allusion à la théorie du *kárman*, la « montagne » d'actes accumulés ?) ; au v. 19, qu'il va à la quête de Parjanya, de Soma ; au v. 20, qu'il accède à l'état de *śrótriya* (dont on sait par l'hy. au Brahmacārin que c'est le stade le plus élevé et pour ainsi dire le *bráhman* incarné), de Paramēsthin, d'Agni ; qu'enfin (ibid.) « il a mesuré l'année », privilège des dieux « mesureurs », comme Indra mesurait l'espace dans le RV., ou les Ásvins la Terre selon AV. XII. 1, 10. On voit le ton s'amplifier de verset en verset, par cette sorte d'effervescence spontanée propre aux poèmes spéculatifs de l'AV. Au v. 22, l'Homme est représenté « habiter le long des dieux, le long des tribus divines », périphrase qui doit désigner les *bráhmanes* et les *vaiśya*, d'autant plus que, à l'hémistiche suivant, il sera question du *kṣatrā*. C'est l'une des rares et fugitives mentions des classes sociales, faites dans les mantras védiques, caractéristique visiblement dénuée d'importance². Notons pourtant que l'hymne qui a servi de modèle lointain à cette exaltation de l'Homme, le célèbre X. 90 du RV., énumérât aussi les classes sociales, au v. 12³. Au v. 24, le poète oublie totalement, semble-t-il, le thème humain qui a fourni la matière de ses interrogations. A la manière des auteurs *rgvédiques*, il se borne à demander : « par qui la Terre ici-bas a-t-elle été disposée, par qui le Ciel placé là haut, par qui le Domaine aérien, au-dessus et en travers ? » Toutefois une dernière résonance du motif initial resurgit au v. 28 « a-t-il été créé vers en haut ? A-t-il été créé en

(1) Il est vrai que ce passage du RV. a été dès l'époque védique diversement réinterprété (Ge. ad loc.), et que déjà dans RV. X. 177, 3 la strophe, reprise à la lettre, s'appliquait à l'intuition poétique.

(2) On la retrouve incidemment XII. 5, 8 (*bráhman*, *kṣatrā*, *viś*) et, sous une forme moins directe, XIII. 1, 9 (*bráhman*, *viś*, *rāstrā*). D'autres passages, également rares, ne concernent que l'opposition *kṣatrā/bráhman*, à savoir RV. I. 157, 2 VIII. 35, 16/17.

(3) Le v. 22 mentionne le « pouvoir-séculier existant » (*sāt kṣatrām*) qu'il oppose à un « autre » élément, le *nákṣatram* « ce qui n'est pas le pouvoir-séculier » (faut-il entendre par là les *śūdra*, pour compléter la séquence classificatoire ?). Il y a là en tout cas, à moins que le texte ne soit corrompu, un pénible jeu de mots.

transversale ? L'Homme a-t-il pris naissance (au contraire) dans tous les orientes (à la fois) ? »

Il s'agit donc bien du même *Puruṣa*¹ que le protagoniste de l'hy. *rgvédique* X. 90, du Géant cosmique dont on nous dit qu'il a recouvert la terre (1), qu'il est ce monde (2), qu'il s'est étendu dans toutes les directions (4 — stade préliminaire au thème des « orientes », lesquels sont rarement cités dans le RV. de façon expresse), que les animaux sont nés de lui (10 — cf. notre hy. au v. 6), etc. Il y a même dans X. 90 une ébauche de « démembrement » du corps, qui annonce l'énumération des organes et des membres dans AV. X. 2. Certes, l'élément essentiel du poème *rgvédique* fait défaut, à savoir l'idée que le corps du Géant a été immolé, qu'il a servi de substance oblatoire dans un sacrifice duquel précisément le monde a pris naissance². Notre hymne tourne court au moment où peut-être ce sujet allait être abordé ; il se spiritualise pour ainsi dire en s'orientant vers la description de l'*ātmán*.

Mais l'hymne complémentaire XI. 8, auquel nous en venons maintenant, a conservé des traces indéniables du thème sacrificiel. Parallèlement le développement spirituel (le *bráhman*) y est abrégé, le poème se termine abruptement, sur l'image des eaux et du cadavre. Si, comme il est permis d'imaginer, il y a eu un prototype commun à ces deux poèmes, le thème majeur de la spéculation védique, à savoir l'immolation du *Puruṣa* cosmique, ne pouvait manquer d'y figurer.

L'hymne XI. 8 maintient la plupart des détails que mettait en évidence X. 2 (dont il est le parallèle exact, ne fût-ce que pour l'ampleur : 34 strophes contre 33). Reprenons brièvement ces détails dans l'ordre où nous les avons évoqués : le dieu(-fabricateur) 13 et passim, les interrogations du type « qui a façonné... ? » 11-12 et 14-16 (l'« assemblément » 15 et 16, *sám-bhṛ-* 13), le *bráhman* 32, le schéma de *brahmodya* 1/2, 5/6, 8/9, 16/17, l'*ātmán* 31, la racine *vid-* 3 et 7, la particule *vai* 7 et 32, le thème des Eaux 28 et 34, l'énumération des forces psychiques (19 le sommeil = 9, ibid. la perdition = 10, 20 la force = 15, ibid. le sacrifice = 14 [19], 22 la foi = 19, 24 les joies = 9, ibid. les danses = 17, 26

(1) Le mot *puruṣa* (*pāruṣa*) revient avec une insistance obsédante d'un bout à l'autre de l'hy. Noter que les traditions liturgiques accouplent ce morceau à RV. X. 90, l'un et l'autre comme ré citations intégrantes du *Puruṣamedha* (Vait. XXXVII. 19). — C'est aussi le *Puruṣa* cosmique qui est visé RV. X. 130, 2 (jamais antérieurement au Livre X) et AV. VII. 5, hy. qui est une évidente allusion à RV. X. 90. — Noter que le mot *puruṣa* est aussi fréquent dans l'AV. qu'il est rare dans le RV.

(2) Allusions à un sacrifice défini par l'immolation du sacrifiant RV. X. 81, 5-6, cf. 82, 1 et 4 ; 121, 8 ; 130, 3 et 6 ; 125 passim. Cette idée travaille les esprits à l'époque du dixième maṇḍala. Cf. Ge. ad X. 130, 3.

les souffles = 13, 26 et 27 la pensée = 10), la notion du Grand Corps (*śārīram...mahāt*) 16, le *puruṣa* 13 et passim (mis en corrélation avec le *brāhman* 32). Noter aussi le jeu de mots étymologique, à la finale.

En dépit de ces apparentements superficiels, qui se produisent fréquemment dans l'AV., l'esprit général de XI. 8 est assez éloigné de celui de X. 2. En particulier, l'affabulation y joue un rôle bien différent. La « création du corps » s'y présente comme l'effet lointain d'une cérémonie immémoriale (*tārhi* 5 « in illo tempore »), à savoir, les noces de Manyu « Concept mental actif » (le mot figure IX. 2, 23 apposé à *Kāma*) (1) et d'*Ākūti* « Intention » (4), fille de *Samkalpa* « Concept imaginaire » (1). C'est, si l'on veut, une parodie de l'hy. à *Sūryā*, RV. X. 85, sur un plan allégorique. A cette union président des Pouvoirs abstraits, *Tapas* ou l'Ardeur (cosmique/ascétique)¹, *Karman* — *Tapas* étant né de *Karman* selon 6 —, ainsi que *Brahman* (nt.), hypostases de la triade pensée/acte/parole². Le cadre est, comme toujours, l'élément indistinct (*aprakelā* RV. X. 129, 3) entre terre et eau, le *salilā* ou l'*arṇavā* (2 et 6, cf. RV. loc. c.)³. Étaient présents, en outre, les « dix dieux », « nés des dieux d'autrefois » (3), qui sont à savoir les dix propriétés essentielles de l'Être, depuis le souffle jusqu'au *mānaś* (4)⁴. Ici une parenthèse pour préciser que les dieux de la mythologie n'étaient pas encore nés à cette époque (5) et que leur naissance s'est faite à partir d'eux-mêmes (« *Indra* naquit d'*Indra* », etc.)⁵ :

(1) Cf. RV. X. 129 où les Pouvoirs initiaux sont *kāma* et *tāpas* (3 et 4, cf. Ge. ad loc.). La notion primordiale de *tāpas* est la fonction créatrice, cosmique (il y reste imprégnée l'image du soleil brûlant et celle de la « couvée ») ; la valeur « ascétique » est secondaire et reflète un état ultérieur, celui où l'Ardeur cosmique s'est mise au service de l'homme. L'avant-dernier hy. du RV. est dédié au *Tapas* cosmique, le dernier de l'AV. (XIX. 72) au *Tapas* ascétique. Les deux acceptions sont nettement séparées dans une partie des cas (par ex. le voisinage de *dīkṣā*, de *śrāma*, oriente vers la valeur religieuse, le contexte cosmogonique vers la valeur solaire). En certains passages on peut hésiter. L'unification se fait au niveau des Up.

(2) *kārman*, partout où le contexte est signifiant, indique l'acte religieux ; le rite. Mais une valeur « cosmique » n'est pas exclue là où le mot figure dans des énumérations de Principes.

(3) Cf. ci-dessus, p. 66 sur les Eaux cosmiques, thème familier aux Up.

(4) Emploi analogue du mot *devā* dans les Up. ainsi KauU. IV. 20 AiU. I. 3, 4. MuU. III. 1, 8 ; aussi *devātā* « organes des sens », depuis ŚB. Cf. l'expression *daivāḥ prāṇāḥ* BĀU. I. 5, 17. La traduction par « régents » est plausible (BĀU. III. 9, 10-17). Mention sera faite de ces « dieux », à nouveau, aux vv. 10 et 26. L'énumération d'AV., commençant par *prāṇā* et s'achevant par *vāc* et *mānaś*, ressemble à la liste de ChU. VII. 1 donnant les approximations hiérarchisées au *brāhman*. L'étape des mantra procède par énumération ; la classification avec préséances relatives est le signe de l'étape des Up. ; les Br. sont intermédiaires.

(5) « *Selbsterzeugung* », cf. IV. 1, 3 « il a extrait le *brāhman* du sein du *brāhman* » XIII. 4, 29 « il est né du jour, le jour est né de lui » (et toute la suite, jusqu'à 39) VIII.

autrement dit, ils n'entrent pas dans le cycle évolutionniste qui mène des Pouvoirs abstraits à l'Être ; ils appartiennent à un cycle fermé. On ne peut mieux marquer la clôture de la pensée mythique¹. Cependant, ces « dix dieux », que sont-ils devenus ? « Ils sont entrés dans l'Homme » (13 — cf. l'entrée des éléments cosmiques dans l'homme AiU. I. 2, 4 ; du Soi dans le corps I. 3, 11). Ici commence le thème majeur de l'hymne, l'*anupraveśana* ou irruption successive des « divinités » dans le corps. Il ne s'agit pas tant, comme dans X. 2, de décrire la fabrication du corps², mais plutôt de poser comme des puissances actives les éléments de la personnalité, qui dans X. 2, étaient conçus comme des produits purement passifs.

Ces divinités sont dotées de noms divers : ce sont les « conspergeurs » (13) ou *samsic* — mot imaginaire, quoique morphologiquement concevable, qui évoque l'idée, soit de la consécration royale, soit de l'oblation « aspergée » — ; le Sage (14) ; le grand Assemblage ou la grande Assembleuse 15-16 *saṁdhā mahī* ; « tous les dieux » (17), parmi lesquels la Maîtrise, *Īśā*, femme du Vouloir, *Vaśa* (mais on a *sārve* et non *viśve*, donc une collectivité inorganique). Vient ensuite une longue série d'entités spécialisées, occupant les vv. 19 à 27, énumération que termine à nouveau la mention des « dieux » en général (29), enfin du *brāhman* (30). La conclusion est donnée au v. 32 « toutes les divinités (sont désormais) en Lui ». C'est à ce point aussi, c'est-à-dire au moment où le corps est rempli de toutes les divinités, que le poète pose l'équivalence décisive *puruṣam idāṁ brāhma* « l'Homme (ainsi défini) est ce *brāhman* (cet Absolu dont il a été question) ». C'est déjà, énoncée en toutes lettres, la formule védantique, l'*aham brahmāsmi* de la BĀU., le *tat tvam asi* de ChU. Il est surprenant qu'on n'ait guère eu, jusqu'ici, l'attention attirée sur cette source lointaine, cachée dans un hymne baroque.

C'est vers la fin de l'énumération qu'apparaît, ébauché, le thème du sacrifice, attestant l'influence de X. 90 et le retour au Géant

9, 5 « le mètre a été façonné du mètre ». Analogue RV. I. 164, 23. L'idée de la *Selbsterzeugung* est à la base de RV. X. 129. Ceci s'apparente aux naissances réversibles, type RV. X. 72 « d'Aditi naquit Dakṣa, de Dakṣa Aditi » (4) et X. 90 (qu'il faut alléguer une fois de plus) « de *Puruṣa* naquit *Virāj*, de *Virāj* *Puruṣa* » (5), cf. Ge. ad loc. C'est sans doute ce qui a donné l'idée du couple *Puruṣa/Prakṛti* du Sāṁkhya.

(1) Comme RV. X. 129 où il est dit « les dieux sont (survenus) en deçà (de la création originelle, de l'*āgre*) », grâce à la création-particulière (ou : secondaire, *visṛṣṭi* ou *visā-rjana*) de notre (monde) » (6).

(2) Ce sujet est cependant ébauché aux vv. 11-12 et repris 14-16. Il représente peut-être une intrusion secondaire, issue de X. 2, vu qu'il s'accommode mal au contexte, avec l'interrogation « d'où a-t-il apporté... ? » où le sujet ne se rapporte à rien dans ce qui précède. — Le thème de l'*anupraveśana* resservira ChU. VI. 3, 2-3 BĀU. I. 5, 17-20 et ailleurs.

cosmique. Il est dit, au v. 29, que les dieux entrent dans l'Homme après avoir pris pour bûchettes rituelles les os, puis pour beurre oblatoire le sperme. Les « huit eaux » du même verset sont aussi, en surimposition, les eaux sacrificielles et les humeurs corporelles dont le verset précédent donnait une liste (limitée d'ailleurs à sept noms). Enfin la répartition entre les organes et les entités du monde extérieur au v. 31 (soleil/œil, vent/souffle, Agni/*ātmán*)¹ rappelle directement les corrélations formulées RV. X. 90, 14 (et contexte) ; autres références chez Ge. ad RV. X. 16, 3. Thème analogue de répartition V. 9, 7 XIX. 60 et ailleurs.

Enfin — est-ce une finale postiche, ou le motif même de la corrélation n'a-t-il pas entraîné cette orientation nouvelle, comme on voit RV. X. 16, 3 (déjà cité) ou 58 la corrélation se faire dans un contexte de poésie funéraire ? — les deux stances terminales abordent le problème de la mort. Les Up. présentent des réflexions sur la mort, également au terme d'équivalences et de répartitions cosmiques. Dans le présent poème, on nous dit qu'« à la première mort² (le corps) va se divisant en trois parties : il va là-bas avec les deux premières parties ; il demeure ici sur terre avec la troisième partie »³ : thème bien connu, dans les spéculations védiques, d'une division aboutissant à constituer des éléments cachés en face d'un dernier élément visible : Viśvakarman cachant les générations les plus anciennes RV. X. 81, 1 (pour entrer, c'est-à-dire se manifester, dans les plus récentes) ; le Puruṣa montant au ciel avec les trois quarts de son être et se rajeunissant sur terre avec le quatrième RV. X. 90, 3 ; Aditi allant aux dieux avec sept de ses fils, ramenant sur terre le huitième RV. X. 72, 8-9 ; le quatrième quart de la Parole seul mis en circulation RV. I. 164, 45 (Ge. ad loc.)⁴.

(1) Le verbe *vi bhejire* est au pluriel, ce qui laisse entendre que l'énumération est à compléter par des éléments non exprimés.

(2) L'expression émane du RV. X. 27,20 (*pramarā*), ici *pramārā*, proprement « l'entrée dans la mort ». S'il était permis de garder à la forme le sens causatif qu'elle suggère, le terme rappellerait donc le « meurtre » rituel du Puruṣa.

(3) Les deux premiers chemins que suggère ce verset sont sans doute la voie des dieux et celle des pères. La partie demeurant sur terre est le corps.

Coordination *pitṛ/devā/mārti* IX. 2, 19 X. 6, 32 XI. 1, 5 RV. X. 88, 15 (Ge.). *Ni śevate*, proprement « demeurer » (d'où « se plaire », même évolution sémantique que dans *ram-*, RV. X. 95, 8 ; plus tard, « honorer », cf. lat. *colere*). Mais le choix de ce mot rare rappelle le fait que (*ni*) *sev-* est apparenté à lat. *sepelire*, par l'intermédiaire de *sap-* (élargi aussi en *sapary-*), dont la racine *sev-* est, comme l'avait reconnu Wackernagel, un développement de type prākṛit, sur la base du parfait *sep(uḥ)*. Si cette indication étymologique est valable, l'emploi de (*ni*) *sev-* s'en trouve d'autant justifié, en ce passage où il est question de la dépouille mortelle de l'homme.

(4) Références pour l'AV. II. 1,2 VII. 1,1 XI. 8,33.

La strophe finale de l'hymne reprend le motif des eaux impures (décrites au v. 28) et celui du destin du corps après la mort. En devancier de tant d'épisodes narratifs des Br. et des Up., le poème se termine par un calembour sur *śava(s)* qui signifie à la fois « force » et « cadavre ».

Les jeux par assonance sont d'ailleurs typiques de cet hymne, qui va à cet égard bien au delà de X. 2 (où il n'y avait que les associations assez normales *viṣūvft/purūvft* 11, *ārṭi* et autres 10, *ānandā/nānda* 9, *sāmṛddhi/vyṛddhi* 10). Ici se trouvent — outre *samsic* 13 déjà mentionné et ibid. *sambhārān t samābharan*¹, la fiction *samdhā* amenée par le verbe de même structure 15 — les jeux sur les racines *mud-* 24, *lap-* 25, *śiṣ-* 27 et plusieurs autres moins caractérisés. Il s'agissait d'obtenir un effet d'accumulation. Le poète n'a pas hésité à forger des mots et à réaliser certaines virtualités du langage².

Rappelons, pour finir, l'intervention de Tvaṣṭṛ (18) dans son rôle ancien de charpentier (références Ge. ad RV. X. 99, 1) ou *tāṣṭṛ*, comme fabricant de cette maison qu'est le corps humain (l'auteur de RV. X. 119, 3 s'assimile lui-même à une maison riche-ment ornée, et inversement il y a quelque « personnification » de la maison dans l'hy. AV. IX. 3). Le nom de Tvaṣṭṛ est doublé de celui du « père de Tvaṣṭṛ (et) supérieur (à lui) », alors que, dans la mythographie usuelle, Tvaṣṭṛ est *agrajā* (cf. d'ailleurs le v. 9). Simple duplication sans réalité³.

d. AV. X. 7 et 8 à Skambha.

Comme X. 2, l'hymne X. 7 commence par des interrogations — le procédé est décidément populaire dans l'AV., cf. encore VIII. 9, 1, début de l'hy. à Virāj —, qui courent sans désespérer jusqu'à

(1) Le mot *sambhāra*, amené mécaniquement par le verbe *sām-bhṛ-*, évoque sans doute volontairement les choses rituelles, où ce mot joue un rôle connu. C'est à joindre aux allusions sacrificielles de cet hymne.

(2) Sans aller jusqu'à l'abracadabra de VI. 33. Jeux verbaux analogues VI. 45, 2 VII. 95, 3 XVIII. 3, 28 (bien plus rarement dans le RV.) ; l'hy. précédent (XI. 7) a des particularités voisines, notamment aux vv. 13, 17 et 22. D'ailleurs le v. 25 dans XI. 7 reprend en grande partie XI. 8, 4 (26) et le v. 26, de même, XI. 8, 24 (cf. aussi II. 9, 3). Des liens lexicaux s'établissent entre hymnes contigus, que rien ne rapprochait pourtant par le contenu. En d'autres passages, l'effet cumulatif s'obtient par des dérivés d'allure patronymique, *ārtavā*, *vānaspatya*, *laukyā*, *ārṣeyā* (passim), *bhauvanā* (III. 21, 5), *kāvya* (IV. 1, 6), *brāhmā* (X. 2, 29), etc. Il y avait une sorte d'affinité entre la spéculation et l'invention lexicale. — Théoriquement on peut admettre l'utilisation de vieux lexiques, cf. Ge. ad RV. VII. 87, 4 relevant que les « vingt et un noms » de la vache, en ce passage, peuvent être mis en parallèle avec la liste des Nighaṇṭu donnant 21 noms de la terre, le mot *gō* figurant en tête.

(3) AV. IX. 4, 10, c'est l'*ātmān* que fabrique Tvaṣṭṛ.

16 et s'amortissent ensuite, pour laisser place à des « réponses » dont le cadre ne va d'ailleurs pas jusqu'à épouser la forme stricte du *brahmodya*.

Le leitmotiv, du moins au début, est : « dans quel membre de Skambha¹ sont situés tel ou tel corps céleste, telle ou telle entité ? ». L'apparence est donc que le poète s'informe des parties du corps de cet objet mystérieux, ou encore, un peu plus loin, de la manière dont il a servi de contenant aux formes peuplant l'univers : « par combien (de lui-même) Skambha est-il entré dans le passé, combien de lui git le long du futur ? » (9). L'idée avoisine celle de RV. X. 90, 1 : la co-extension de Skambha et de l'Univers est imparfaite en ce sens que Skambha dépasse celui-ci en longueur. Mais, emporté par son mouvement, le poète atteste que Skambha dépasse son propre « membre » : « ce membre unique qu'il a rendu milluple, par combien (de lui) Skambha y est-il entré ? » (ibid.). Cette donnée, renforcée par la position de « milluple », s'insère dans la série des amplifications védiques ; elle montre d'autre part le jeu entre la partie et le tout (cf. la note préc.).² Comme souvent dans les hymnes, ce n'est pas la manière dont une chose est formulée qui compte : le membre en réalité est unique — ce qui rejoint le thème connu de l'Eka primordial, RV. X. 129, 3 et passim —, comme l'indique la strophe précitée et comme répèteront les str. 25 et 26. Quelle que soit la pluralité des apparences, le résidu est toujours le « Un ». En fait, il s'agit d'amener l'auditeur à comprendre que Skambha enferme en soi toute la création. Le poète procède par voie énumérative, discontinue et fragmentaire. C'est à cette fin que se dirigent les questions ultérieures, « quel est

(1) Le mot figurait déjà incidemment dans RV. X. 5, 6 où l'on mentionne « le *skambhá* dans le nid de l'Être (*āyú*) suprême » (passage repris AV. V. 1, 6), manière de souligner l'inaccessibilité aux sens de cet Être. L'image est clairement celle d'une colonne par laquelle les dieux « étaient » les mondes (*cāskāmbha*, *skabhāyati*, etc. ; ici même *stabdhvā* 7 et *viṣṭabhita* X. 8, 2), mais cette image n'entraîne aucune appartenance concrète. Le concept du Principe suprême reste souvent dans l'AV. une fiction sans conséquences visuelles. On peut présumer une image solaire à la base de versets tels que 38 et 40, bien qu'il soit dit au v. 33 que le soleil est l'œil de Skambha, et déjà au v. 12 que le soleil est fixé en Lui. Il n'y a aucune contradiction entre l'identité totale et l'identité partielle ou la juxtaposition. Les représentations solaires sont bien plus en évidence dans le second hy., X. 8, mais moins concluantes, parce que la notion même de Skambha y est évasive.

(2) Le thème du « milluple » figure RV. I. 164, 41 où il est dit que la Vache cosmique a « mille syllabes » : cette épithète insolite a été entraînée par les termes *ekapādī*, *dvipādī*, qui précèdent, et qui s'appliquaient à la fois aux pieds de la vache et aux pieds de la strophe. Analogue AV. IX. 10, 21 XIII. 1, 42 où le voisinage de *pañkti* accroît l'ambiguïté. Cf. encore « les trois *akṣāra* du sacrifice » XIII. 3, 6.

C'est aussi à propos de réceptions liturgiques que figure l'hyperbole « de mille manières » RV. X. 114, 8.

ce Skambha (sorte de refrain qui commence à 22 et reparaît plus loin)¹, dans lequel sont les mondes et (leurs) trésors, les eaux, le *brāhman*, le non-être et l'être ? » (10 ; analogue aux strophes suiv.). Autrement dit, quel est le Principe Suprême ? Au reste, le nom de ce Principe importe beaucoup moins au poète que les assimilations successives auxquelles il prête. La structure de ces interrogations transpose, sur le mode abstrait, celles de l'hy. RV. II. 12 dont le refrain était « celui-là, hommes, c'est Indra », ou de X. 121 « quel est ce dieu (dis-le, afin que) nous puissions l'adorer ? » (le RV. ancien donnait en toute naïveté la clé ; le RV. spéculatif, comme l'AV., pose des énigmes).

La description du monde et de son contenu a relativement peu d'intérêt au prix de cette Réponse essentielle. Les objets ou forces composant l'univers sont énumérés un peu au hasard : Agni et Mātariśvan sont désignés 2 et 4 à la fois, le *vratā* 1 et 11, de même le *ṛtā* et la *śraddhā* (*ṛtā* est même repris à deux autres passages, 29 et 30), les eaux 10 et 11 (et moins directement 37), etc. Les données mythiques sont éparpillées. Il n'y a pas trace ici de l'ordre qui présidait à X. 2 par exemple. Comme dans XII. 1, l'énumération commence par les Pouvoirs abstraits *tāpas ṛtā vratā śraddhā satyā*, Pouvoirs qui « soutiennent » l'univers, évidemment, mais qui sont aussi les fondements du sacrifice². Ceci prépare l'idée sous-jacente d'un Sacrifice, dont nous allons voir bientôt des indices surgir³.

Jusque-là, Skambha est un cadre. Mais il appert rapidement que c'est surtout un Géant cosmique, situé sur le plan du Puruṣa de RV. X. 90, l'hymne fécond duquel a irradié toute la spéculation védique. Au v. 16, on nous dit que « ses veines proéminentes (si tel est bien le sens de *prapyasā*, fait sur la racine *pī-* comme *bhyas-* sur *bhī-*, *dhiyasānā* sur *dhī-*) sont les quatre orientés... » (16) et, plus loin, « la Terre est son fondement⁴, l'Espace aérien son ventre, et pour tête il a pris le Ciel » (32). Le terme *puruṣa* est d'ailleurs employé expressément au v. 15 qui forme une allusion virtuelle

(1) Type de refrain répété par à-coups, comme nous en avons déjà noté pour X. 2 et XII. 1.

(2) *Tāpas* (sur le terme, v. ci-dessus, p. 76, n. 1) figure aussi en tête d'hymne comme force bivalente, cosmique (voisinage du *salitā*) et liturgique-expiatoire, RV. X. 109, 1.

(3) Notons la persistance d'une notion jumelée, celle de l'Être et du non-Être (10 et 25), qui dérive évidemment du dixième maṇḍala (5, 7 ; 72, 2 ; 129, 1 et 4) — alors que dans le RV. ancien, *āsant* signifiait « nul » ou « irréal ». Cette notion se propage dans l'AV. spéculatif IV. 1, 1 (; 19, 6) V. 6, 1 XI. 7, 3 XVII. 1, 19 et dans les Up. (ChU. VI. 2, 1 TU. II. 6, 1 et 7, 1 etc.).

(4) *Pramā* dans un sens, inusuel mais concevable, « mesure de bas en haut », comme *prā mimāṃsa* XVIII. 2, 39 ; d'où « élévation du corps, stature ». Autre, le même mot en contexte cosmogonique RV. X. 130, 3 « modèle » opposé à *pratimā* « réplique » (un peu comme *prakṛti/vikṛti* du Rituel).

à X. 2, 14 « quel est ce Skambha : là où Mort et non-Mourir sont concentrés sur l'Homme, lui de qui les veines, (c'est-à-dire) l'océan, sont concentrées sur l'Homme ? » Il y a ici combinaison de deux filières, a) une description de Skambha résumant Mort et Océan ; b) une identification du Puruṣa cosmique auxdites entités (plus précisément, de l'Océan à ses veines), ce qui entraîne l'équivalence Puruṣa/Skambha. Le passage de la description à l'identification est flagrant, exactement comme dans l'hy. RV. X. 121, 4 qui juxtapose « il possède les quartiers du ciel » et « les quartiers sont ses bras ». On est tenté d'entendre simplement « quel est ce Skambha, l'Homme, sur lequel sont concentrés... ? » Le Skambha est situé au delà des dieux, ceux-ci sont nés du non-Être, sont partant secondaires (idée bien connue, cf. notamment RV. III. 54, 9, qui en est peut-être l'énonciation la plus anciennement repérable) ; le non-Être est le même que Skambha, la chose définie comme un « au delà » (25). Tellement hors du temps que le principe « antique » (cf. le *purāṇā* du RV. loc. cit.) qui en dérive est encore homogène à lui (26). La masculinité de Skambha-Puruṣa est fortement en évidence : elle persiste alors même qu'on invoque cette entité sous la forme du substantif neutre *brāhman*, cf. les vv. 32-34 et 36 (noté Wh.-La.).

Dès lors qu'il y a position d'un Puruṣa, on a au moins l'adombration d'un schéma sacrificiel. L'allusion, dès le début, au « membre » de Skambha le laissait prévoir, comme aussi la répartition qui s'instaure entre les organes de Skambha et les objets extérieurs : le soleil est son œil, Agni sa bouche (33), le vent son souffle (34), etc. (cf. déjà les vv. 18 et 19). Cette répartition n'est-elle pas un effet du démembrement de la victime ?¹ Mieux, ce sont les trente-trois dieux — combinaison essentiellement rituelle — qui ont pris pour leurs parts respectives (*vibhejiré* ; même mot en même contexte XI. 8, 31) les membres de Skambha (27). Le « démembrement » de Skambha se présente de manière analogue à celui de X. 90 : par ex. il est dit au v. 20 qu'on a tiré (du corps de Skambha) de quoi façonner les *śc*, les *yājus* et les *sāman*, les premiers étant la charpente, les seconds les copeaux, les troisièmes les poils. On notera aussi l'indication « né du *śrāma* et du *lāpas* » (36), les deux dispositions, l'une physique l'autre spirituelle, qui accompagnent l'acte religieux : les termes ainsi accouplés se retrouvent à propos de la Vache cosmique XII. 5, 1, du Brahmacārin XI. 5, 4, de l'Uchiṣṭa, XI. 7, 17.

(1) Dans ce cadre, il faut entendre *diśo yās cakre prajñānī* 34 « qui a fait des orientes sa faculté de connaître » (*prajñāna* nt. sing., mais attiré quant au genre et au nombre par le substantif apposé ; attraction aussi dans *diśām prajñānām* XIII. 2, 2 où il faut entendre comme s'il y avait *prajñānam* « les orientes qui sont connaissance »).

Comme dans X. 2, Skambha(-Puruṣa) n'est autre qu'une figuration du *brāhman*. L'auteur a cru devoir amplifier cette notion, pourtant déjà immense, en forgeant l'expression *jyeṣṭhām brāhma* « le *brāhman* souverain » (expression qui n'est attestée que dans les hy. à Skambha et en outre XI. 5 ; dans XV. 1, 3 et XIX. 53, 8 *jyeṣṭhā* et *brāhman* sont dissociés) au v. 24 et (en refrain) 32 et suivants. Plus typiquement encore, en créant le dérivé à *vṛddhi* *brāhmaṇa* (nt.) « le *brāhman* par excellence » ou « l'essence du *brāhman* » (17, également avec l'épithète *jyeṣṭhā*), c'est-à-dire un procédé de dérivation à valeur augmentative, comme on en a plusieurs exemples dans l'AV. même (ci-dessus, p. 79)¹. Les autres équivalences de Skambha sont surtout des images : le Hiraṇyagarbha 28 (« que Skambha déversa dans l'univers aux origines »)² ; le *yakṣā* ou « prodige » (38) — comme en fin de l'hy. X. 2 sur le Corps ou de VIII. 9 sur Virāj — désigne aussi le *brāhman* en tant qu'*ātmān*, si l'on suit les indications de X. 2³ ; Prajāpati (7 et passim), en tant qu'incarnant le *brāhman* ; Parameṣṭhin au v. 17, épithète typique des portions spéculatives de l'AV. et qui remonte à quelque expression comme *paramé padē tashivāmsam* RV. I. 72, 4 ; enfin Aja « le non-Né » (31), notion qu'on retrouve en contextes cosmogoniques RV. I. 164, 6 X. 82, 6 et ailleurs (Ge. ad VIII. 41, 10) ŚvU. I. 9. Tout cet ensemble forme, par opposition au *brāhman* abstrait, le *pratyākṣa* (*brāhman*), le « *brāhman* sensible

(1) *Brāhmaṇa* reparait en ce sens dans l'hy. voisin X. 8 ; en outre, dans l'hy. au Brahmacārin, sous la forme *brāhmaṇam brāhma jyeṣṭhām* (XI. 5,) 5 et 23 (aussi 10) ; aussi XII. 3, 20 ; 4, 20 (?). Dans VII. 66, 1 et 67, 1 le mot désigne un élément de texte littéraire, celui même sans doute qui sera à la base des traités appelés les *Brāhmaṇa*. Le sens littéral est sans doute « portion d'un texte relatif au *brāhman* ». Enfin, dans *yajamānabrāhmaṇā*, le mot note la « partition » du sacrifiant laïc dans la symphonie liturgique ; il s'applique donc également à une portion de texte, caractérisée par la discussion d'un point controversé (en l'occurrence : « est-ce cette part qui est la plus grande, ou celle-ci ? »). — Dans le RV. le mot est le dérivé, non de *brāhman* nt., mais de *brahmān* msc. : la part propre du *brahmān* et la coupe qui lui est affectée dans les *Ṛtugraha*.

(2) Nommé une fois dans le RV., X. 121, 1, comme première évolution du Principe originel, premier facteur de différenciation. Dans l'AV. aussi X. 5, 19. Cf. « la verge d'or » (*hiraṇyāya vetasā*) sur l'onde cosmique 41, « la fleur de l'eau » AV. X. 8, 4, peut-être « le lotus » RV. VI. 16, 13. On notera, une fois de plus, la mention de l'onde en contexte cosmogonique, cf. encore au v. 38 et Ge. ad RV. X. 129, 3 ; l'onde comme point d'origine du soleil XIII. 1, 26 (verset nommé par la tradition *satilā gaṇa*) et 40, comme trajectoire solaire XIII. 2, 2. L'image de « la verge d'or » est celle du dieu originel qui a déposé dans les eaux « le germe d'or », cf. RV. IV. 58, 5 où la métaphore est appliquée au Soma (avec connotation érotique) comme fécondateur des pensées poétiques, Ge. ad loc. La création des pensées, du pouvoir poétique, ne fait qu'un avec la création du monde, et les mêmes termes se disent de l'une et de l'autre.

(3) *Yakṣā* situé au sein des eaux (XI. 2, 24) est sans doute le même, vu sous l'aspect élémentaire, l'*ātmān* flottant, avant la période où il s'incarne dans l'individu.

aux yeux », tel qu'il résulte de la formule posée au v. 24 ainsi que 29 et 30 ; aussi IX. 6, 1 (où l'Hôte est considéré comme « *brāhman* sensible ») XI. 8, 3 (non, avec Wh.-La., « celui qui les connaît directement », mais bien « celui qui connaît (ces dieux comme étant le *brāhman*) sous forme concrète »¹). La fin de l'hymne (42-44) est une sorte d'appendice, faiblement relié au gros du poème. Toutefois on peut reconnaître un lien avec le v. 6 : c'est l'image, bien attestée du reste (RV. I. 164, 38 et X. 130), du Temps imaginé comme l'œuvre d'un tisserand.

L'hymne qui suit, X. 8, également à l'adresse de Skambha, est tacitement considéré comme complémentaire à X. 7 : à première vue, c'est l'un des cas de poésie jumelée qui abondent dans l'AV. En réalité, l'hy. en question ne partage guère avec le poème antécédent que le volume extérieur (44 strophes de part et d'autre), ainsi que diverses expressions particulières, comme *brāhmaṇa* (avec les épithètes *mahāt* ou *jyeṣṭhām*) aux vv. 20, 33, 37-38 (*jyeṣṭhām* figurant à l'état isolé aux vv. 16 et 19, comme abrégé de l'expression complète). Le *yakṣa* est mentionné aux vv. 15 et 43, l'*ātmán* au v. 44 ; *ajā* au sens de « non-né » figure au v. 41². Mais l'intention des deux hymnes est très différente. Si faiblement composé qu'il soit, X. 7 visait à cerner par approximations successives le concept du Suprême. L'hy. X. 8, après s'être engagé dans la même voie (cf. les mots identiques des deux premières strophes), tourne court pour poser une suite d'énigmes cosmiques. Il est vrai qu'aux toutes dernières strophes, le thème de l'*ātmán* ressurgit en pleine vigueur, comme une répercussion, plus précise et plus ferme, des versets finaux de X. 2³ : il est possible que l'attache au

(1) L'expression *pratyākṣam brāhma* est reprise au même sens en tête de TU.

Tout en étant un être vivant, le Skambha est secondairement un arbre ; parallèles dans les Up., ainsi KaU. VI. 1 TU. I. 10, 1 — en ce dernier passage le Poète se considère lui-même comme un être surhumain qui secoue l'arbre et dont la gloire est pareille à la cime d'une montagne : images qui résultent de la vieille idée du Géant cosmique. On parle de ses branches (21) — la branche la plus haute, celle du non-Être, l'inférieure, celle de l'Être — ; et d'un tronc dont les dieux forment les branches (38). — Quant à Indra, l'assimilation Skambha/Indra a été rendue possible du jour où Indra est devenu une hypostase du Principe suprême, avec décoloration de sa mythologie.

(2) *Āvi* du v. 31, comme désignation d'une divinité créatrice, a pu être entraîné par l'analogie du mot *ajā*, homonyme du précédent, au sens de « bouc ». Il n'existe pas en tout cas de mot *āvi* V. I, 9 qui puisse soutenir une interprétation par « auxiliaire » ou analogue.

(3) Le motif « celui qui sait (ainsi)... » rappelle qu'on a affaire à un plan d'upaniṣad à la mise sous forme de mantra d'idées spéculatives de type upaniṣadique. Les épithètes du premier hémistiche de 44 s'appliquent à la fois à l'*ātmán* et à « celui qui connaît (l'*ātmán*) », par ex. « sage est l'*ātmán* » + « sage est celui qui connaît l'*ātmán* ». C'est le principe élémentaire à ce niveau de la spéculation (principe, d'ailleurs, d'origine magique) : celui qui connaît s'approprie les qualités de l'objet connu, s'identifie à ce dernier.

Skambha soit secondaire, secondaires aussi ces éléments terminaux sur l'*ātmán*, la première étant empruntée à X. 7, les seconds à X. 2-XI. 8 (hymnes au Corps) ; à l'origine l'hy. X. 8 n'aurait été qu'un recueil d'énigmes, à la manière de RV. I. 164, matière première des apprentis-*kavi*¹.

e. Les hymnes à Rohita (AV. XIII).

Le « Rouge » n'est autre, comme on l'a reconnu depuis longtemps, que le Soleil². Cette appellation inusuelle coïncide avec le caractère indirect de l'invocation, où l'astre est décrit d'une manière plutôt symbolique que naturaliste. On s'étonnera moins ainsi de la présence d'un groupe de textes consacrés au Soleil, formant un Livre entier de l'AV., alors que ce recueil n'utilise d'ordinaire les objets sensibles que pour cadre ou prétexte à des préoccupations détournées.

Mais l'objet des hymnes à Rohita n'est pas davantage — ou du moins pas de manière évidente — d'atteindre la réalité absolue du *brāhman* derrière l'image. L'hymne premier, le plus important du groupe, se présente comme une sorte de prière au Roi, pour qu'il conserve et étende son pouvoir ; le Soleil n'est invoqué que pour donner plus d'apparat à cette prière, et pour rappeler aussi les liens étroits qui existent entre le pouvoir royal et la solarité. L'hymne développe donc des tendances propres à l'AV. magique, aux portions concernant les problèmes de la souveraineté.

Dès le verset initial (XIII. 1,) 1 on rencontre la formule *yó róhi-taḥ... sá tvā rāṣṭráya sūbhṛtam bibhartu* « le (dieu) Rouge, qu'il te soutienne bien soutenu pour le Pouvoir royal ! »³ Il s'agit de conso-

(1) Avec X. 2 et XI. 8, notre hymne a plusieurs traits communs : le motif du « plein » (15) *pūrṇāṇā* (aussi 29) ; cf. encore XII. 1, 61 et XIX. 53, 3 ; le motif de « l'entrée (des Forces) dans le corps » (24), cf. IX. 1, 2 XIII. 1, 10 XV. 10, 4 sq. (aussi, d'ailleurs, X. 7, 8 et 9) ; le type de questions propres au *brahmodya* (avec la formule *ká u ták ciketa*) ; aux vv. 4, 7, 10, 13, 35, 39, 41 (cf. aussi X. 2, 2 et 7). D'autres données s'inspirent de passages du RV., notamment de I. 164. — *Ketú* comme « mot » de l'énigme ; de même XI. 4, 22, l'idée première étant celle d'un signal (III. 19, 6 RV. VIII. 96, 4 I. 103, 1).

(2) *Róhita* (comme *rohit*, qui disparaît dans l'AV.) s'applique presque exclusivement à la couleur du cheval dans le RV. Dans l'AV. l'emploi est à peu près limité au Livre XIII, le terme libre étant *lōhita*. — Le Soleil-Rohita est un des supports matériels de la notion de *brāhman*. Les spéculations des Up. font appel assez souvent à des représentations solaires, ainsi BĀU. V. 5, 2 ChU. III. 1, 1 ; 19, 1 ŚvU. III. 8 ; le *puruṣa* est appelé *hiraṇmaya* BĀU. IV. 3, 11 ou « (fait d') éclat » V. 6, 1, etc.

(3) Le mot typique *rāṣṭrá* revient constamment, vv. 4, 5, 8, 9, 20, 34, 35. — *Sūbhṛtam bhy-* a pour antécédent RV. *sukṛtā ... kṛṇvantu* I. 162, 10, où toutefois l'adjectif se présente sous forme adverbialisée (changement de ton l) ; dans de pareilles locutions, il n'est que le support de la particule *sá*. — Notons encore qu'une certaine ambiguïté plane sur le verset initial, où chacune des deux phrases impératives concerne des entités distinctes, ab le Soleil ; cd le Roi.

lider la position du Roi que menacent certains dangers (cf. 5, etc.). A côté de *róhita* et de *rāṣṭrá*, le mot-clef est la racine *ruh-* (choisie pour faire assonance avec *róhita*, plus qu'assonance même, s'il est permis d'entendre secondairement *róhita* « celui qu'on a fait monter [au ciel/au trône] »). Cette racine se rencontre dès les vv. 1 et 2, aux côtés d'un mot typiquement « *kṣatriya* » tel que *vāja* ou *vājín*. Les jeux d'expression *rúho ruroha róhita á ruroha* « le Rouge a monté les monts, il s'y est installé » (4), ou bien *kurvāṇāḥ prarúho rúhaś ca* (8 ; analogue aux vv. 9, 26, 34) « qui fait (ou : qui résume en lui) les pentes et les montées » montrent que cette association était devenue pour ainsi dire organique¹. Le jeu de mots védique n'est que l'expression saugrenue d'une réalité profonde.

Le thème de la souveraineté reparait au v. 5, avec *á te rāṣṭrām ihá róhito 'hārṣīt* (et déjà 4d) « le Rouge a attiré à toi (comme un aimant) le pouvoir royal ».

Apparemment, c'est le Roi lui-même qui entre en scène dans 12-14 pour implorer la faveur du Rouge, en invoquant *Jātavedas*, l'Agni des tendances spirituelles. Il lui demande la prospérité en vaches et celle en hommes (12), ce qui pourrait être le propre d'un humain quelconque ; mais ces « montées comitiales » (13) par lesquelles l'orant incite le Rouge à le laisser monter (*sá mā róhaiḥ sámityai rohayatu*) sont mieux appropriées à un chef d'assemblée politique qu'à un commun mortel ; sur les rapports entre la *samiti* et le Roi, cf. un mot ci-dessus, p. 65. Au v. 15, l'objet invoqué n'est plus le Roi ni le Soleil — l'auteur se plaît à brouiller ses pistes — mais *Jātavedas* lui-même, qui a conclu avec le souverain un pacte de protection mutuelle (12). Au v. 17 reprend l'interpellation directe au Roi, appelé *vācas páli*². On prie Agni qu'il l'« environne de durée de vie et de prestige » (*vārcas*, mot des contextes royaux, cf. IV. 22, 3 et ailleurs). Avec l'aoriste d'anticipation, on a *idám rāṣṭrām akarāḥ sūnṛtāvat* « tu as rendu ce royaume plein de bienfaits » (20), cf. *yadā naḥ sūnṛtāvalaḥ karaḥ* RV. I. 82, 1 « quand tu nous auras pourvus de bienfaits ».

Le v. 21 marque un retour à l'éloge de Rohita, éloge auquel

(1) Dans le dernier ex. cité, *prarúh* (hapax) est fait comme *pravāt* ; *rúh* est sans doute un mot forgé pour la circonstance, comme on le présumera dans l'AV. chaque fois qu'il y a une allitération insistante (cf. l'hy. XI. 8, passim). Cf. aussi RV. *rúp* dans *ágre rupāḥ*, proprement « au haut de la montée », *rúp* étant abstrait de *rop* (*ayati*).

(2) Dans le RV., épithète occasionnelle de Soma ou de Viśvakarman, aussi du génie présidant les joutes oratoires X. 166, 3. Les associations entre le Roi et la Parole sont connues, cf. par ex. l'hy. à la Terre passim (ci-dessus, p. 64).

participe bientôt la contre-partie féminine Rohiṇī¹. Qu'est celle-ci ? Serait-ce la Terre, qui porte l'épithète *róhiṇī* XII. 1, 11 et dont on dit qu'elle s'est mise à la disposition du Taureau (XII. 1, 37) comme il est noté ici (22) que Rohiṇī obéit à Rohita² ? Est-ce un autre nom de Virāj, la Vache cosmique, cf. 33 ? L'idée de base doit être l'Aurore, présence féminine qui dans le RV. déjà accompagnait les poèmes au Soleil, comme Rodasī les Marut, Ásvinī ou Sūryā ou Saranyū les Ásvin, Sarasvatī divers dieux mâles, Sūnṛtā Vāyu I. 134, 1 etc. La parité morphologique Rohita/Rohiṇī suggère une imitation du couple Indra/Indrāṇī et analogues. En tout cas, la fiction disparaît, à peine suscitée. Après un bref retour à l'éloge du dieu qui « monte » au ciel, se place une malédiction contre les rivaux (*mṛdh* 27, *sapátna* 28 et suiv.). Rohita est perdu de vue lui-même, au profit, d'abord d'Agni (redoutable), ensuite d'Indra. Il est vrai qu'Agni comme Indra sont des variantes l'un de la notion solaire, l'autre de la souveraineté. Le v. 32 interpelle directement Rohita-Agni sous son nom de « dieu soleil ». Au v. 33, l'expression « veau de Virāj » semble émaner du contexte plus serré qu'on a VIII. 9, 2. Vient ensuite l'invite aux « dieux porteurs du pouvoir royal », les *devā rāṣṭrabhṛtaḥ* (35) qui circulent autour du soleil à la manière de Régents³ : le poète leur demande, en accord avec Rohita, de conférer le *rāṣṭrá* au bénéficiaire de l'hymne.

Longtemps refoulé, le thème du *bráhmaṇ* ne pouvait manquer de se dégager tôt ou tard. Il s'introduit, assez subrepticement, au v. 33, comme « mot » de l'énigme que représente l'expression « le veau de Virāj », au v. 36, enfin derechef au v. 43.

A partir du v. 46 apparaît le « premier sacrifice » (55), prototype dont Rohita fut l'ordonnateur, disposant les deux feux. Comme dans l'hy. X. 90 du RV. qu'évoque, une fois de plus, ce passage, le Sacrifice signifie la Création du monde ; sa présence entraîne une suite d'équivalences entre les objets rituels et les entités exté-

(1) Ailleurs, *róhiṇī* est le nom d'un astérisme connu, ou sert d'épithète flottante à divers appellatifs. Dans le RV., aux vaches I. 62, 9 ou à la flamme oblatrice VIII. 101, 13. La personnification dans AV. XIII est le contre-coup direct de la surrection du terme Rohita.

(2) *Sūri*, au même vers, plutôt que « généreuse » (Wh.-La.), doit être un féminin archaïque de *sārya*, avec finale *-i* indiquant le féminin comme dans *guvati*, *jāni* (*dvi*, *jāmi* et quelques autres étant des deux genres). Une épithète « solaire » serait justifiée ici. Dans RV. I. 119, 3 Ge. présume que le fém. *sūri* forme jeu avec Sūryā.

(3) Est-ce la translation sur le plan mythique des *rājakṛt* ? Le terme est attesté dans l'hy. à Skambha X. 8, 15 (sans le support du substantif *devā*) ; aussi VII. 109, 6 comme épithète des dés (et VI. 118, 2, des Apsaras en tant que gardiennes des dés). Il y a une relation, sensible dans la terminologie même, entre le jeu de dés et l'exercice du pouvoir.

rieures, corps célestes ou autres (cf. notamment les vv. 47 et 53). Comme dans les autres textes cosmogoniques, le *brāhman* entre en scène en tant qu'Inspiration sacrée, « allumant le feu de Rohita » (49). Le Rohita est une sorte de Puruṣa, de Géant-victime, au passage où il est appelé du nom de Ṛṣi (55) et où il interpelle la Terre (54). C'est la strophe 53 qui marque on ne peut plus clairement l'association entre sacrifice et création : « le Feu a façonné, grâce aux chants (rituels), ces montagnes qui se dressent » (le Feu n'étant autre que Rohita, ainsi qu'il résulte du verset suivant).

Le poème s'achève ou, si l'on veut, se détériore, par une courte imprécation, que suivent deux versets empruntés au RV. et sans rapport avec le gros de l'hymne.

Le second texte à Rohita (XIII. 2) est, plus conventionnellement, du groupe des poésies à Sūrya. « Louons le Soleil », est-il dit au v. 2. L'astre divin est invoqué sous le nom d'Āditya (comme au Livre XVII, passim), identification déjà bien assise dans quelques portions du RV. D'autres assimilations dérivent du RV., qui a fourni d'ailleurs le vocabulaire essentiel de cet hymne, non sans emprunts de versets et de pāda entiers¹. C'est ainsi que la strophe ultime émane d'un hymne ṛgvédique à Agni, assez mal en place ici, mais appartenant à un fonds familier. Et surtout il y a un emprunt massif, le groupe 16-24 reproduisant les neuf premiers vers de RV. I. 50 à Sūrya, vers qui sont répétés plusieurs fois dans d'autres textes védiques. Étrangement, l'AV. s'abstient d'incorporer la clause « atharvanique » dudit hymne.

Des visions assez complexes de l'hymne 1, rien ne persiste. Le mot même de *rōhita* est confiné à la strophe 25 (qui suit l'emprunt massif 16-24) et au groupe 39-41, portions qui semblent détachées de XIII. 1. Il n'y a plus qu'une allusion fugitive au *brāhman* (-énigme) 13. Dans la seconde portion de l'hy., le panégyrique est traversé de devinettes cosmiques, ainsi au v. 27 dont le fonds est pour ainsi dire pan-védique.

Plus bref que les deux précédents, l'hymne XIII. 3 est un panégyrique du Soleil composé de phrases relatives emphatiques, comme l'hymne à la Terre ou comme le poème à Indra RV. II. 12. Ainsi qu'il advient fréquemment, la structure se dégrade à mesure qu'on avance. Une coupure se marque dès le v. 9, qui est intrus du RV. Le thème du « (dieu) Rouge » est représenté dès le verset initial, mais non exploité ; il reparait aux vv. 12, 23 et 26, avec le jeu attendu sur la racine *ruh-*. Le trait neuf est le long refrain qui court des strophes 1 à 25 et forme une imprécation contre l'être

(1) Allusion au mythe d'Atri (4) et plus curieusement au v. 12 (cf. RV. V. 40, 8) et au v. 36 (aussi XIII. 3, 13 ; nulle part ailleurs dans l'AV.).

hostile « usant de violence (*jināli*) à l'égard du brāhmane », le *brah-majyā* : idée reprise des hy. V. 19 et XII. 5¹, l'un et l'autre dédiés à la Vache du brāhmane. Le mot *rōhita*, au vocatif, à l'intérieur du refrain, atteste l'attache de ce dernier avec le corps du texte ; la vision du dieu « irrité » (*kruddhā*) se relie aussi à la mention incidente (6) du dieu « irrité, qui a regardé de ses yeux au travers des deux mondes » : sans doute s'agit-il de Varuṇa, dont il est dit également IV. 16, 5 qu'« il observe ce qui est entre les deux *rōdasī* » ?² Au v. 10 apparaît une dénomination insolite du Soleil, Kaśyapa : nom d'un Ṛṣi dans le RV., mais dans l'AV. haute divinité, possiblement solaire, XVII. 27 et 28 (les Kaśyapa associés aux Gandharva XIII. 1, 23).

La seconde portion de l'hymne consiste en énigmes ou semi-énigmes, quelques-unes en provenance du RV., avec jeu sur les nombres.

L'hymne 4 et dernier de la série est d'un type tout différent. C'est une pièce en prose (avec des fragments vaguement versifiés), à structure paryāya, c'est-à-dire faite de « périodes circulantes », en style *yajus*, périodes formant autant d'unités secondaires (non sans interrelations). Le thème général est l'identification du Soleil (non nommé au début, mais dont la présence se déduit du v. 5) à diverses divinités qui trouvent en Lui leur unicité (*ekavṛto bhavanti* 13). Par réciprocité, il est lui-même *ekavṛt* 12, comme l'est le *yakṣā* (*ātmān*) de VIII. 9, 25 sq. Suivent des jeux numériques (dont le climax est précisément *eka*[*vṛt*]), de nouvelles identifications, un rudiment de genèse (type « Il est né de X, X est né de Lui ») développant le type Dakṣa/Āditi de RV. X. 90, 5.

Le mot *rōhita* fait défaut. Le poème se termine par un éloge d'Indra, ce qui apparente cet « hymne » à un autre texte semi-versifié et de caractère *paryāya* fruste (non reconnu par la tradition), à savoir l'hy. unique composant le Livre XVII : mixture d'invocations au Soleil, à Indra, à Viṣṇu (Viṣṇu figure déjà XIII. 2, 31), motif en *ruh-* (aux vv. 8, 25 et 26).

Il y a une décadence sensible à l'intérieur de la série d'hymnes XIII. 1-4. Le thème initial Soleil-Roi-brāhman n'est développé qu'au n° 1 ; le n° 2 insère des portions ṛgvédiques étendues, qui disloquent la composition ; le n° 3 combine une amplification à structure uniforme avec un refrain imprécatoire ; le n° 4 n'est qu'un recueil de *yajus* lâchement reliés. Cette décroissance d'intérêt,

(1) XII. 5 est en prose ; mais ici aussi il y a des éléments non métriques, ne serait-ce que le *yā evāṃ vidvāṃsam* du refrain.

(2) En fait, cette notation vise simplement à fournir une analyse pseudo-étymologique du mot *antārikṣa* : *yā antarā rōdasī kruddhāś cākṣuṣaikaṣata* ?

cette perte de substance et de rythme se manifeste plus d'une fois dans les mantra, soit d'un hymne à l'hy. suivant (apparenté), soit à l'intérieur d'un même poème, entre la portion initiale et la fin. Au Livre XIII elle reflète surtout la pénétration dans l'AV. authentique d'éléments adventices, destinés à compléter une petite *samhitā* spéculative à base « solaire ».

f. Hymnes spéculatifs mineurs de l'Atharvaveda.

Prenons-les dans l'ordre où la vulgate les donne, même si cet ordre n'a pas grande signification. Nous pouvons être bref, les traits les plus significatifs ayant été relevés à propos des hymnes précédemment traités.

Le Livre VIII marque l'irruption dans le recueil d'hymnes longs ; mais les premières pièces que présente ce Livre sont encore dans la ligne des compositions magiques de I-VII. La perspective se modifie avec l'hy. 9 (intitulé « Mystic » chez Wh.-La.), qui traite de Virāj. Virāj est l'exemple d'une notion à base concrète réduite, parfois évanescence (la représentation est complexe, l'idée dominante étant celle d'une Vache cosmique, d'une *Urkuh*), donc apte à supporter une valorisation illimitée. La fiction de Virāj-démiurge émane de RV. X. 90 (5) où Virāj est la contrepartie féminine de Puruṣa, une sorte de Śakti du Géant primordial¹.

Comme tant de ces hymnes spéculatifs, le début commence abruptement (l'exorde est le propre de l'hymnologie conventionnelle), par des questions relatives à l'origine, non de Virāj même (ce serait trop simple), mais de « ses deux veaux » ; d'où la question accessoire « par lequel des deux fut-elle traitée ? ». Suivant les tendances usuelles, le pāda c (contrairement à Wh.-La.) appartient encore à l'interrogation. Au v. suivant (2) nous apprenons que « le veau de Virāj » (singulier ici !) a « mis ses formes en secret, dans le lointain ». Autrement dit, la question posée au v. 1 est sans réponse ; nous ne connaissons pas le séjour de Virāj, sinon (3) par une intuition née de la Chaleur interne ou *lāpas*. A ce point, désireux qu'il est de garder le mystère, le poète s'engage dans des jeux numériques, signe d'intention ésotérique². Ceci s'étend des vv. 3 jusqu'à

(1) Que Virāj comporte des identifications multiples ou plutôt, qu'elle soit le support commun d'entités les plus diverses, on le voit par AV. IX. 10, 24 où elle est mise en équation avec la Parole (cf. *vi rājati vāk* RV. X. 189, 3 ChU. I. 13, 2), la Terre, le Domaine aérien, Prajāpati. L'association Virāj/Prajāpati est fréquente dans l'AV., soit par assimilation directe, soit par connexion.

(2) La plus ancienne trace de ces jeux, du moins en contexte spéculatif, est RV. I. 164, 1-3 ; cf. aussi RV. III. 56, 5-8 X. 45, 2 ; 114, 5-8. En contexte magique, AV. V. 15 et 16 XIX. 27 et 47, etc.

la fin de l'hy. Tout à l'heure féminin, Virāj devient soudain (7) « le père du *brāhman* ». Au vers suivant, Il ou Elle se présente comme un principe abstrait, neutre sans doute (cf. déjà le *Ekam* du v. 3) : le principe auquel le sacrifice s'attache et qui fait se mouvoir le *yakṣā* (le Soi individuel ou *ātmān*, si l'on en juge par les parallèles, et notamment X. 8, 43). Virāj est dit(e) se situer au plus haut firmament ; ce n'est autre, bien évidemment, que le *brāhman*. Le genre féminin reprend le dessus, depuis 9 jusqu'à la fin de l'hy., soit au singulier, soit au pluriel. Le procédé interrogatif recommence lui-même au v. 10, par des éléments revenant à dire « qui connaît (de savoir intuitif) Virāj ? »

Les jeux numériques sont incorporés dans des versets d'allure plus ou moins énigmatique. Les deux versets terminaux forment même un couple typique de *brahmodya*. Il n'y a, par ailleurs, aucune gradation dans les nombres, qui vont entre « deux » et « huit », si ce n'est que la fin est sous le signe du nombre « un » (comme le laissait déjà prévoir le v. 3) : c'est l'unicité au terme de la multiplicité. Le v. 26, en évoquant « le *yakṣā* univolte », se relie immédiatement aux préoccupations du v. 8.

L'hymne suivant (VIII. 10) est également voué au thème de Virāj, mais sur un plan bien différent. D'abord, il s'agit d'un hymne en prose, ce qui entraîne certaines servitudes. L'attaque est de type cosmogonique, avec l'imparfait *āsīt* et l'adverbe *āgre* (1). Virāj, nous est-il dit, « était en vérité Cet (univers) à l'origine. D'Elle, une fois née, toute chose eut peur, (se disant) : Elle deviendra Cet (univers) ». La suite retrace schématiquement la descente de Virāj dans les réunions religieuses ou civiles des humains, ce qui rappelle l'*anupraveśana* des hymnes au Corps (X. 2 XI 8). Le rôle cosmique n'est pas perdu de vue : sa division quadruple dans l'Espace (8) rappelle l'une de ses fonctions de base, celle d'une gardienne des orientes. Suivent des identifications entre les membres de Virāj ou ses produits (motif du « démembrement » du Géant) et les entités extérieures (12-13).

C'est grâce aux rites, est-il posé, que les dieux « ont trait d'elle » eaux, étendue, plantes, sacrifice même (14-17). On voit, ici encore, l'assimilation persistante, schéma inaltérable de la spéculation védique, entre la création du monde et l'acte religieux fondamental.

L'évolution de Virāj est décrite plus en détail aux vv. 18 à 29 ; on représente Virāj venant en contact avec les divers types d'êtres, qui tantôt la détruisent (motif du Géant « victime »), tantôt au contraire se laissent féconder par le lait qu'elle donne, par les substances, bonnes ou mauvaises, qu'elle secrète, en accord avec la nature desdits êtres. La mention du « poison » (29) au terme de cette liste suscite une clause de magie pratique (30-32), étrangère

à l'hymne, mais où se retrouve la signature *yá evāṃ veda* qui formait déjà le refrain des versets 18-29.

IX. 1. Le ton s'élève pour l'éloge de *Madhukāśā*, la « Lanière de miel ». Cet attribut se trouve pourvu, d'emblée, d'une naissance incommensurable : *M^o* est née du ciel, de la terre (etc.) (1), semence de l'océan (2), fille des Marut (3 et, à nouveau, 10), mère des *Āditya* et fille des *Vasu* (4), engendrée par les dieux (5) : on a là l'étalage connu des « engendrement réversibles », qui échappent à l'entendement humain. Seul (6) comprend ces choses le *brahmān*, c'est-à-dire l'individu possédant le *brāhman* (neutre). Seul il sait ce qu'est « le vase de soma » qui vient du cœur de *M^o*, ce que sont les deux mamelles de *M^o* (7). Les miels que produit la Lanière sont au nombre de sept (22).

Le mot *madhukāśā* figurait déjà, à de rares reprises, dans le RV., sous l'aspect *mādhumatī kāsā* I. 157, 4, pour désigner la « lanière » du contact de laquelle les *Aśvin* étaient invités à favoriser les humains ; la *mādhumatī kāsā* était appelée *sūnflāvalī* « consistant en munificences » I. 22, 3 (cf. aussi V. 73, 8 IX 69, 2). Il s'agissait du don oratoire, de l'Inspiration poétique entendue comme un « fouet », un stimulant. Dans un passage d'AV. — le seul où le terme soit attesté, au dehors du présent hymne, à savoir X. 7, 19 — *madhukāśā* est identifié à la « langue ».

Dans notre hymne, le terme est, comme bien d'autres, polyvalent : avec un aspect intérieur, qui suit la ligne du RV. (cf. notamment le v. 6) et un aspect cosmique, fortement dominant. De quelle nature ? Lumineuse en tout cas (cf. *bhārga*, v. 4). Le v. 10, qui fait allusion au tonnerre et qui montre le Jupiter tonnant (*Prajāpati*) lançant (entendez : *tel un fouet*) l'élément-fougueux (*śúsma*) sur la terre, laisse deviner assez clairement qu'il s'agit de l'éclair. Dans ce même verset, par surcroît, *madhukāśā* est appelée « la fille formidable des Marut » (divinités de l'orage). Déjà, en quelques passages du RV., l'éclair était métaphorisé en « fouet » (*kāsā*) des Marut¹.

Par un détour bien atharvanique, la seconde partie du poème s'oriente vers une requête personnelle, provoquée par l'élément « *mādhū* » du composé *madhukāśā* : « puissé-je engendrer du miel, gagner du miel ! » (14 ; analogues aux vv. suiv.), le mot « miel » étant une désignation générique de tous les biens auxquels les humains peuvent prétendre. Le verset pénultième — qui souvent dans les compositions spéculatives est le plus important — pose l'affirmation, du type connu, « riche en miel il devient... celui qui

(1) Quant à la connexion avec les *Aśvin* que suggérait RV. I. 157 précité, elle se retrouve ici encore, aux vv. 11 et surtout 16, 17 et 19.

sait Ainsi ». Enfin le verset terminal est, comme souvent aussi, étranger à l'hymne : il exprime l'idée que c'est *Prajāpati* qui se manifeste lorsqu'il y a le tonnerre dans un ciel sans nuages. Cette notation inattendue répercute une formule qui a été, nous l'avons vu, énoncée au v. 10.

IX. 2, hymne à *Kāma*. La personnification du Désir commence avec l'hymne cosmogonique du RV. X. 129 (4) : c'est sans doute par une réminiscence de cet hymne que *Kāma* est appelé ici (19) « le premier né », supérieur aux espaces, à l'océan, à tout ce qui « cligne des yeux » (objets animés) ou « se tient immobile » (objets inanimés) (23). On identifie *Kāma* à *Manyu* (ibid.), « la passion de l'âme » ; on le rapproche des divinités les plus diverses, dont il est pour ainsi dire le commun « moteur »¹. Sur un plan plus imagé, *Kāma* est un taureau (1), sa fille est une vache à lait, celle précisément que les poètes (qui donnent des noms détournés aux choses) appellent *Virāj* (5) : ainsi se trouve réalisé un de ces liens formant réseau entre les divers emblèmes du Principe Suprême.

A ce thème spéculatif se coordonne sans difficulté un schéma magique élémentaire, « tue mes rivaux ! » (11), « entre en nous avec tes formes favorables ; les pensées mauvaises, fais-les entrer ailleurs ! » (25). Ce développement magique, lointainement inspiré des hymnes à *Manyu* du RV., est plus fidèle en somme que la pensée cosmique aux acceptions initiales du mot *kāma*.

IX. 3, la Maison. A peine sera-t-on tenté d'abord de ranger pareil hymne au nombre des compositions spéculatives. L'idée de base y est, en effet, fort concrète. Il s'agit de « délier » une maison (qu'on vient de construire), d'en défaire ou disjoindre les éléments, pour en faire don à un bénéficiaire (qui n'est désigné que par le pronom datif *lāsmāi* du v. 15). Malgré l'emphase de certaines données, on a affaire sans doute à un édifice modeste, qu'on déplace (« nous t'emmenons à notre gré, comme une jeune mariée » 24) pour l'acheminer vers sa nouvelle destination. Il est possible qu'il y ait un sous-entendu magique dans la répétition insistante de la formule « nous te déliions... », cf. le verset 24 par lequel le poète fait cette dépréciation : « ce lien (que nous écartons de toi), ne l'attache pas sur nous-mêmes ! » Le thème du déliement, réel ou symbolique, s'abolit d'ailleurs à partir du v. 19, et l'hymne s'achève par un hommage conventionnel aux orient, protecteurs des habitations humaines.

Ce n'est pas forcer à l'excès, pensons-nous, que de poser que la

(1) Un autre passage, III. 21, 4, divinise *Kāma* sous la forme d'*Agni*. Ici la représentation prévalente est celle d'un dieu guerrier.

Maison a été, elle aussi, conçue comme un Géant. « Prajāpati t'a faite », est-il dit au v. 11, et au v. 18 « que Mitra ouvre au matin (la maison) que Varuṇa avait fermée (la veille) ! » Certes, ces invocations ne seraient pas probantes à elles seules. Mais l'impression que donne la lecture de l'hymne est bien celle d'un Être progressivement grandi, gonflé, comme le Géant ivre de RV. X. 119 qui lui aussi s'assimile à une Maison richement parée (13). Dans cette perspective, on est tenté d'interpréter la formule ambiguë du v. 12, *puruṣāya ca te nāmaḥ*, de la manière suivante : « hommage au Puruṣa (qui est) toi, (ô Maison) ! ».

IX. 4. L'occasion de cet hymne est le don d'un taureau qui a été fait à un brâhmane (cf. les vv. 9 et 18) : prétexte à une exaltation du Taureau. Comme dans l'hymne au Cheval RV. I. 163¹, l'idée sacrificielle est partout présente : dès le vers initial le poète rappelle que le Taureau, né de Bṛhaspati, « a tendu la trame (de la liturgie) ». Le vers 10 pose ; on ne peut plus clairement, « je fais offrande de toi ». Il s'agit donc, à nouveau, de célébrer un sacrifice-prototype, c'est-à-dire un sacrifice qui soit en même temps création cosmique. Le Taureau est l'image des Eaux (2), ce qui rappelle le rôle de l'Onde indistincte aux premiers temps. Les membres de l'animal céleste sont mis en liaison avec les divinités : soit par identification directe (21), soit par délégation de pouvoir (« Bṛhaspati, l'Incitateur, t'a assigné la vigueur » 10)², soit, plus souvent, par relation d'appartenance (« sa force est celle d'Indra », etc. au v. 8, puis aux vv. 12 à 16). L'appartenance est une étape dans la voie des corrélations identificatrices.

Le Taureau figure donc une sorte de Puruṣa, à la fois démembré et remembré : l'expression *sāmbhṛta* du vers 8 (« ceux qui savent L'appellent Bṛhaspati remembré ») évoque le traitement du Corps humain dans l'hy. X. 2, où les parties du corps font l'objet d'une reconstitution, d'une restauration inaugurant le destin humain du Géant.

IX. 5, l'Aja. Offert en sacrifice avec accompagnement de cinq plats de riz, le Bouc est invité à monter aux cieux, au séjour des *sukṛt* (9). Comme dans l'hymne précédent, le point de départ est strictement sacrificiel ; plusieurs détails sont empruntés à l'hy. IV. 14 qui figurait dans l'AV. non spéculatif. Lorsqu'il est dit que l'Aja « est né de l'ardeur du feu » (13), cette phrase, avec le verbe

(1) Cf. aussi le Taureau-Soma RV. IV. 58, 2 et 3 et Livre IX, passim.

(2) Ce même vers 10 pose que le sacrifice a lieu « avec la pensée (placée) dans le Domaine aérien » : donc un sacrifice symbolique (comme celui de RV. X. 90), où les éléments psycho-corporels sont comme projetés dans le monde extérieur.

à l'aoriste, s'entend encore sur le plan rituel. Mais non la suite, ainsi lorsqu'on ajoute (20) qu'« aux origines (*āgre*) Il a parcouru de-ses-enjambées (tel Viṣṇu) Cet (univers) » *ajā vā idām āgre vy ākramata* : le verbe à l'imparfait projette cette vision dans l'intemporalité mythologique.

Les identifications qui suivent sont senties comme l'effet d'une genèse : « sa poitrine devint la Terre, son dos le Ciel... » etc. (20, où Wh.-La. intervertissent sans raison les membres de l'équivalence). L'énumération englobe des éléments concrets (20) et abstraits (21). L'hymne se termine par une mise en équation de l'Aja et des Six Saisons, dotées pour la circonstance de dénominations ésotériques.

IX. 6, sur l'Hôte, L'Hôte (qu'on reçoit) est « le *brāhman* rendu sensible aux yeux » (1 ; sur cette expression, v. ci-dessus, p. 83). Pour justifier cet axiome, l'auteur procède à une longue série de corrélations : d'abord entre les membres de l'Hôte — ce qui évoque aussitôt le thème du Géant « réparti » — et les instruments du sacrifice ; puis, phénomène plus rare, entre les actes propres au rite Hospitalier et les actes par où s'accomplit le sacrifice (sômique) — phrases à structure *yāt...tāt*, vv. 3 à 15 — ; enfin entre les instruments et objets du rite Hospitalier et ceux du sacrifice (sômique). On voit par là, soit dit incidemment, à quel point le rituel domestique et le rituel solennel constituaient deux mondes séparés, puisqu'on les trouve aux côtés opposés de la balance corrélative.

La seconde portion de l'hymne détaille les bénéfices à tirer des constatations qui précèdent, ou les leçons qui s'en dégagent (« celui dont on mange la nourriture a son péché dévoré » 25).

IX. 7, l'Anaḍvāh. L'Animal de trait (c'est-à-dire le Bœuf) est exalté selon les procédés usuels : identification des membres ou des organes de l'Anaḍvāh aux divinités ou autres entités extérieures (1 et suiv.) ; aux forces spirituelles (11 et suiv.). Il y a quelque désordre dans l'une et l'autre colonne, et rarement des concordances évidentes, comme celle qui se présente au v. 13 entre le membre viril et la progéniture. Les assonances verbales, attendues en pareil cas, ne jouent également aucun rôle. A partir du v. 19, l'assimilation court entre tel ou tel dieu et tel ou tel acte dont l'Anaḍvāh est le sujet, ce qui rejoint le développement 3-15 de l'hy. précédent. Clausule en *yā evām véda*.

X. 9, offrande d'une Vache. Il n'y a pas grand'chose à retenir de cet hymne pour l'objet que nous nous proposons ici, si ce n'est l'énumération des membres et organes de la Vache. Pareille litanie forme, nous le savons maintenant, la matière première des hymnes

spéculatifs. L'énumération (qui suit approximativement l'ordre naturel) commence au v. 13 et s'achève au v. 24 : le refrain commun qui en relie les éléments est « que telle et telle partie de ton corps procure à celui qui T'a donnée le fromage, le lait, le beurre et le miel ! » Cependant que le v. 25, proche de la finale, évoque le thème sacrificiel : « que tes deux mamelles deviennent des gâteaux sacrificiels, enduits de beurre ! Fais-en des ailes, ô (Vache) divine (et avec ces ailes) emmène au ciel celui qui te fait cuire ! »

X. 10. L'hymne à la Vaśā, la Vache stérile, concerne, comme le précédent, une offrande. Mais ici, c'est moins le donateur qui est célébré que la Vache elle-même, dont la puissance cosmique est décrite d'une manière plus impressive qu'en aucun autre poème védique. « Celle par qui sont gardés le ciel, la terre, les eaux » (4) ; « s'étant unie au vent, elle a dansé sur l'océan... » (14) ; « l'océan, devenu un cheval, T'a saillie » (16) ; « la Vache soutient le soleil » (25), etc. Les apparitions, du type connu, entre les membres de la Vache et les objets rituels ou célestes occupent les vv. 6 et 7 ; à ce dernier vers, l'« entrée » d'Agni et de Soma « à la suite » rattache notre hymne à la cérémonie de l'anupraveśana qui fait le fond de l'hy. X. 2. Aux vv. 20-21, comme dans RV. X. 90, la corrélation prend l'aspect d'une genèse (« de ta bouche sont nés les chants... » etc.), et la finale de l'hymne est celle qui d'ordinaire marque l'entrée en matière des Genèses : « la Vache est devenue [imparfait !] Cet (univers) ».

XI. 3 appartient à un groupe d'hymnes exaltant l'offrande du Plat de riz (Odana) : ce sujet a été en effet partiellement abordé dans l'hymne à Aja IX. 5, repris XI. 1 et l'esquisse en figurait dès les portions « magiques » de l'AV., à savoir aux hy. IV. 34 et 35. Nous avons affaire ici à un Principe qui est à la fois lui-même et autre que lui-même. D'une part, c'est « le plat de riz », avec les ingrédients qui le constituent, les ustensiles servant à sa préparation. D'autre part, c'est un Géant dont on énumère les membres et les organes, un Puruṣa. « L'Odana a pour tête Brhaspati, pour bouche le brāhmaṇ », est-il indiqué dès le verset initial, et le jeu se poursuit ainsi jusqu'au v. 17, avec des assimilations, en ordre discontinu, aux corps célestes, aux divinités, à des objets divers du monde extérieur¹. La surrection au niveau cosmique est atteinte vers la fin de l'hymne, lorsque l'Odana est appelé (50) « le point culminant du soleil », *bradhnāsya viṣṭāpam*, expression émanant

(1) Incidemment à des actes aussi, caractérisant la préparation de l'Odana ; ils sont comparés aux éléments du rituel (vv. 13 à 15), comme dans l'hy. à l'Hôte (ci-dessus, p. 95).

de RV. VIII. 69, 7 IX. 113, 10 (et qui figure aussi AV. X. 10, 31 pour désigner le « séjour » du Lait cosmique).

Un intermède « magique » développe, en prose de type « *brāhmaṇa* », la menace suivante : « si tu as mangé de (ce Plat de riz) avec telle partie du corps [celle précisément qui a donné lieu aux corrélations précitées] autre que celle avec laquelle les Sages d'autrefois en mangèrent, tu encourras [tel destin fâcheux]... » : cette formulation d'apparence saugrenue revient à dire : sois fidèle à la tradition, agis comme on a fait depuis les temps immémoriaux¹. C'est au fond la grande leçon du Véda, selon quoi tout n'est qu'imitation, reproduction des prototypes. En fin d'hymne, une évocation sur la création du monde : « c'est de ce Plat de riz [comme matière première] que Prajāpati a façonné [littéralement : mesuré, *nir amimīla*] les trente-trois mondes ». La recherche d'une « matière première » est l'une des préoccupations majeures des Ṛṣi : « quel était le bois, quel était l'arbre, dont on a fait le Ciel et la Terre ? » demande l'auteur de RV. X. 31, 7 = 81, 4.

XI. 4, au Souffle. L'hymne est beaucoup plus linéaire que les précédents ; les formules exprimant l'hommage reviennent périodiquement, qu'il s'agisse d'une adoration générique ou d'une dépréciation personnelle. Le Souffle est d'abord la respiration animale, au réseau diversifié (cf. les vv. 8 et 14, avec le jeu sur la racine *an-*). C'est ensuite l'air qui circule, avec ses effets naturels, la fécondation du sol (thème de la « nourriture », rendu par le composé *vrīhiyavaū* qu'on retrouve VIII. 2, 18 XII. 1, 42, et de là dans les Up.), les manifestations atmosphériques, tonnerre, éclair et pluie (vv. 2, 5, 6 et 17), les incidences funestes aussi : la mort et la fièvre (v. 11). La fièvre rompt le rythme normal du souffle ; quant à la mort, c'est le souffle inversé, résorbé, c'est aussi une Puissance cosmique, bonne ou mauvaise, que l'hy. XI. 5, 14 juxtapose à Varuṇa et à Soma.

De là le chemin est aisé qui conduit à assimiler le Souffle à Virāj², à Prajāpati, au Cygne-Soleil (21)³. Le caractère énigmatique d'un verset tel que 22 est confirmé par l'expression *kaṭamāḥ śa*

(1) La phrase s'apparente à XI. 1, 37 (« la lumière avec laquelle les dieux allèrent au ciel, puissions-nous avec cette même lumière... ! »), montrant une fois de plus les liaisons subtiles qui s'établissent entre des hymnes voisins, même à sujets différents.

(2) Ceci rapproche notre hymne de RV. X. 90, 5 et d'AV. VIII. 9 et 10. L'épithète voisine *dēṣṭrī*, « l'indicatrice », est une entité présidant en compagnie de *vaśā* et de *svadhā* au sacrifice antique d'Atharvan (X. 10, 17). Dans RV. X. 85, 47, c'était une sorte d'ange gardien auprès de la jeune mariée, comme Mātariśvan auprès du mari.

(3) L'image remonte à RV. I. 63, 9 (épithète d'Agni) IV. 40, 5 (id. mais sur un plan nettement spéculatif) IX. 32, 3 (image du Soma) ; AV. X. 8, 17-18 (Soleil) BĀU. IV. 3, 11-12 MaiU. VI. 35 ŚvU. I. 6.

ketūh « quelle est (entre plusieurs possibles) la signification de ce (symbole) ? », analogue à X. 8, 7 et 13 (ci-dessus, p. 85, n. 1).

Le Souffle, ce qui nous intéresse ici davantage, est aussi conçu comme un Être vivant, qui va et vient, se tient debout ou s'assied (7). Les engendres qu'on décrit à son propos sont ceux d'un humain, depuis le stade d'embryon se mouvant parmi les divinités (20 ; cf. XI. 5, 3 ; ces divinités étant sans doute les mêmes que XI. 8, 3 et passim), jusqu'à l'assimilation à l'Embryon des eaux (26, verset final), qui consomme le cycle divin : représentation empruntée à RV. X. 121, 1¹.

XI. 5, l'Étudiant brâhmanique. Cette extollation de l'Étudiant prend son appui sur un passage de RV. X. 109, hymne voué à l'épouse du brâhmane que les Rois sont invités à rendre (sans user d'elle), comme Soma rendit jadis la femme de Bṛhaspati (le brâhmane par excellence). Pour rentrer en possession d'elle, Bṛhaspati se fit *brahmacārīn* et devint « un membre des dieux » (v. 5)².

Dès le verset initial, nous nous sentons en pleine effervescence cosmologique : le *tāpas* est posé comme Force originelle (« l'Étudiant, est-il dit, emplit son maître de *tāpas* », phénomène de réversibilité dont nous avons vu plus d'un exemple)³. Ibid. encore, l'Étudiant met en mouvement les deux mondes, ... il soutient le Ciel et la Terre, etc. Il est né avant même le *brâhman* (7)⁴. Il est Prajāpati, Virāj, Indra et autres seigneurs de pareille importance. Comme tant d'autres formes du Principe Suprême, il comporte un élément

(1) Inutile de rappeler les nombreux passages des Up. portant mention du Souffle comme principe dynamique essentiel. Dans le RV., il faut citer les strophes au *prāṇā* de I. 164, 31 (*prāṇā* corporel), 32 (atmosphérique), 38 (cosmique) ; cf. aussi X. 125, 8 où la Parole est dite « souffler comme le Vent ». Dans l'AV., peut-être X. 2, 7, en tout cas XIX. 27, 7 « par le Souffle les dieux engendrèrent le soleil ».

(2) C'est le seul passage du RV. où figure le mot. Dans l'AV., *brahmacārīn* figure incidemment VI. 108, 2 XIX. 19, 8, enfin VI. 133, 3 où l'auteur se présente comme « un étudiant de la Mort, réclamant au (monde des) vivant(s) un homme pour Yama ».

L'hy. X. 109 du RV. est repris AV. V. 17, qui développe le thème imprécatoire sous-jacent. Dans l'AV., ledit hymne s'insère pour ainsi dire dans une suite consacrée à la vache du brâhmane (V. 18) ; dans V. 19, il s'agit, sur un mode plus général, du *brahmayjā* (ci-dessus, p. 89), sujet repris XIII. 3 (en refrain) et XII. 5.

(3) Ce *tāpas* en pareille situation est une Force ou Énergie cosmique, comme au début d'autres hymnes spéculatifs. Mais, quand il s'agit du *brahmacārīn*, quand *tāpas* se juxtapose à *śrāma* (v. 4) ou s'accompagne d'allusions rituelles, le terme dénote l'ardeur ou la brûlure interne qui prélude au rite. Bien entendu, au départ, les deux *tāpas* n'en font qu'un. La juxtaposition avec *śrāma* figure d'ailleurs en contexte purement cosmogonique X. 7, 36 (Skambha) XI. 7, 17 (Uchiṣṭa) XII. 5, 1 (la Vache).

(4) Ailleurs (23) il est à la fois *brāhmaṇa* et *brāhma jyeṣṭhām* : redondance inspirée par l'hy. à Skambha X. 7, passim. Corrélativement, au v. 10 (mécompris Wh.-La.), il est dit « celui qui connaît (le *brâhman* : haplogie) a le *brâhman* pour propriété exclusive ».

solaire, d'où les épithètes « rouge » (12), « lumineux » (23, cf. *bahū rocale* 26) et, ce qui revient au même, l'attribut « éclatant » alloué au *brâhman* dont le *brahmacārīn* procède (26)¹.

Une fois de plus, l'Étudiant n'est donc qu'un aspect du Puruṣa, de l'Homme aux dimensions universelles. L'image du sperme qu'il répand sur le sol après avoir étalé le long de la terre son grand membre viril (12) rappelle le « membre unique » de Skambha, autre image du Puruṣa ; elle évoque aussi la fécondation générale émanant du grand Œuvre primitif. L'Étudiant en effet inaugure un sacrifice gigantesque où les objets matériels s'identifient aux corps célestes (4), où par exemple le Ciel et la Terre servent de combustible (9). Lui-même rend hommage (*ūpāste*, 9). Avec sa longue barbe, il ressemble au Muni de RV. X. 136, autre Puruṣa cosmique qui porte le feu, soutient les mondes, traverse les airs, habite aux deux océans (ce dernier trait, du v. 6 est passé à notre hymne v. 5, sans que la coïncidence puisse valoir pour un fait de hasard), enfin absorbe le poison (reflet du motif sacrificiel).

XI. 7, l'Uchiṣṭa. Contrairement aux autres supports du Principe, qui sont par nature indifférents, l'Uchiṣṭa est une sorte dégradée, inférieure : « les reliefs » du repas, de l'oblation consommée. À cet égard l'Uchiṣṭa ressemble au Vrātya (XV). Le point de départ est donc strictement limité, concret. Il est vain de chercher avec Deussen un concept métaphysique, que ne confirme nullement l'emploi, tout analogue, qui est fait du mot XI. 3, 21, ou encore IX. 6, 48, dans l'hymne à l'Hôte où l'*uchiṣṭa* est assimilé à la portion terminale du *sāman*, le *nidhāna*. De même, RV. I. 28, 9, le terme désignait le « reste » du soma qu'on dépose sur la peau de bœuf, reliquat qui participe au caractère divin de la liqueur. La valorisation dont bénéficie le terme dans AV. XI. 7 remonte, en dernière analyse, à ce passage du RV.

Grossièrement parlant, l'hy. XI. 7 est une longue litanie (27 versets) des objets « dans lesquels ou sur lesquels l'U° est placé ». Les formes verbales, plutôt conventionnelles, sont *hīlā*, *āhīlā*, *nīhīlā*, *samāhīlā*, ainsi que *āyalla*, *śritā* et *ōlā*.

Les objets servant de « séjour » à l'U° sont surtout des noms rituels (5-12, 19 et passim — récitation, types de cérémonies, etc.), puis des pouvoirs spirituels (13 et 18), des corps célestes

(1) C'est aussi une image solaire, bien que détournée, qu'implique le v. 23 « la chose circonscrite, propriété des dieux » : c'est le soleil représenté comme un *barhis* céleste qui aurait été bourré par une main surnaturelle et entouré d'une ligne fictive (Oldenberg ZDMG. LX p. 693). Au v. 6, l'image du magicien qui fait disparaître les mondes et les recrée (sic, Oldenberg loc. cit. p. 692) est celle d'Indra pourvu de *māyā*, mais aussi, sur le plan naturaliste, du soleil.

(14), des abstractions (17, 18) et quelques isolés. Le tout en arrangement passablement arbitraire, avec quelques reduplications (l'océan, cité aux vv. 2 et 14). Comme dans d'autres hymnes spéculatifs, les abstractions sont en tête de liste, représentées par le couple « nom-forme »¹.

L'U^o n'est pas seulement un séjour inerte. C'est un point de départ : « de l'U^o sont nés tous les sacrifices » (11) et cf. le refrain des vv. 23-27 *úchiṣṭāj jajñire*. C'est aussi — ce qui nous concerne davantage — un Être humain, géniteur (« père du géniteur » 15, cf. RV. I. 164, 16 comme on parle XI. 8, 18 du « père de Tvaṣṭar »), « petit-fils du souffle vital et (en même temps) son aïeul [16 : catégorie des engendremens réversibles !], un Taureau sur terre (ibid.) »².

XV, Vrātya. Dans les autres textes védiques, le *vrātya*, quelle que soit la nature propre de ce terme obscur, désigne un individu de condition inférieure, dont on s'efforce par des rites complexes d'obtenir l'intégration dans la société āryenne³. Ici, Vrātya est d'emblée un Être divin, un Puruṣa dont on décrit les corrélations et les mouvements définissant son envergure cosmique. Le début commence en style de genèse : « il y avait [*āsīl*, imparfait des Origines] Vrātya, se mouvant spontanément (*evá*). Il mit en branle (*sám airayat*) Prajāpati » (1). Prajāpati, à son tour (thème des naissances réversibles !), engendra en lui-même une substance limitée, « de l'or » (*suvárṇa* — ceci rappelle la fiction de Hiraṇyagarbha), qui prend bientôt des proportions gigantesques et devient Ekavṛātya, « le Vrātya unique » (6). Comme en d'autres hymnes analogues, les étapes vont de substances abstraites (*brāhmaṇa*, *tāpas*, *satya* 3) à des entités personnelles (*mahādevá* 4, *īśāna* 5). L'AV., on le voit, franchit d'un coup le domaine qui va de l'impersonnel au personnel et qu'on attribue d'ordinaire à une longue évolution partant des Up. « abstraites » du type le plus ancien au stade « récent » marqué par la Śvet. Up., glorificatrice du « dieu personnel ».

Le second paryāya décrit la circulation de Vrātya à travers les quatre régions cardinales, en termes analogues à ceux qu'on a vus

(1) Noter les termes apparemment mutilés, *vrá* (*vratá?*) et *drá* (*draviṇa?*) au v. 3, *nyá* (*Parjanya?*) au v. 4. Les dix « tout-créateurs » ibid., doivent être identiques aux divinités de XI. 8, 3.

(2) Cette démesure ne prive pas l'auteur de penser à ses visées personnelles : c'est ce qu'exprime laconiquement le semi-refrain *tán máyi* des vv. 5, 12 et 14 (*máyi* seul, au v. 3) ; cf. *máyi śrutám* I. 1, 2 et 3 *tán máyi* XVIII. 2, 52 et passim ; RV. *me sácā* VIII. 92, 29.

(3) Sauf une brève mention dans PrU. II. 11 où le Souffle (cosmique) est désigné du nom de *vrātya* : allusion implicite à AV. XV.

dans l'hymne à Virāj (VIII. 10, passim). A ce mouvement sont reliées des séries d'assimilations entre les emblèmes de Vrātya et les corps célestes ou autres objets du monde sensible. Suivent (paryāya 3) d'autres corrélations avec le trône de Vrātya (qui servira de lointain modèle à la description du trône de Brahman dans la KauU.). L'intronisation de Vrātya donne cours à de nouvelles correspondances, occupant les paryāya 4 et 5. Le paryāya 6 décrit derechef la circulation cosmique à travers neuf positions du ciel, conjointement à des corrélations répartitives embrassant le monde rituel, le monde profane, le monde céleste. L'esquisse de ce développement est les vv. 4 et 5 de l'hymne au Muni du RV. X. 136. L'allusion au « grand-père », en fin du paryāya, est à rapprocher de XI. 7 (*Uchiṣṭa*), 16. Le paryāya 7 poursuit le développement.

Déjà clairement tracé par tout ce qui précède, le motif du Géant cosmique se confirme aux paryāya 8 et 9 où s'esquisse — en conformité avec RV. X. 90 — la naissance des classes sociales (*rājanya* et *viś*) et de leurs appartenances. On peut considérer comme une parenthèse les paryāya 10-13, conseils (en partie comminatoires) à l'usage de ceux qui ont à recevoir un Vrātya : ici l'Entité cosmique revêt pour la circonstance son enveloppe humaine. Mais le paryāya 14 nous ramène bientôt au domaine mythique : nouvelle et ultime circulation du Géant à travers les positions du ciel, qui cette fois-ci sont au nombre de douze. L'expansion progressive de l'Être divin est peut-être ce qui caractérise le plus cet hymne, par contraste avec les autres poèmes spéculatifs où la figuration divine accède pour ainsi dire de plain pied à son volume total : sans doute est-ce un souvenir des étapes pénibles qu'a eues à parcourir le *vrātya* humain avant son intégration ou sa réintégration sociale.

Les paryāya 15-17 tracent les identifications des sept souffles de Vrātya avec des objets extérieurs. Enfin le paryāya terminal (18) donne les corrélations, prévisibles, entre les membres de Vrātya (limités ici à quelques organes de sa tête) et les corps extérieurs, soleil, lune, feu, etc.

XIX. 53 et 54, Kāla. Au cours du Livre XIX, qui n'est qu'un supplément aux Livres I-VII — donc, consistant en morceaux « magiques » — apparaissent de manière insolite deux poèmes de caractère spéculatif, trop brefs sans doute pour avoir été incorporés dans les groupes centraux VIII-XV.

L'élévation de Kāla « le temps » au rang d'un Principe Suprême demeure isolée dans les mantra. Le mot même de *kālá* n'est attesté dans le RV. qu'à titre exceptionnel (dixième maṇḍala) et avec une connotation réduite. Un seul passage, fugitif d'ailleurs, dans AV.



XIII. 2 (Rohita), 39, laissait prévoir une extension d'emploi « le Rouge est devenu Temps ». Ailleurs, le temps abstrait demeure inconnu ; il n'est question que de périodicité et de cycles, ce dont, au reste, l'hymne XIX. 53 conserve des traces bien nettes¹. Les supports figuratifs du Temps sont le Cheval (v. 1) et le char (2) : image fréquente, depuis RV. I. 164, 2 (à vrai dire, la représentation de l'année et du cycle solaire traverse tout cet hymne rgvédique) jusqu'à ŚvU. I. 4-5 (qui incorpore à la Roue cosmique toute une constellation d'idées adjacentes), en passant par AV. X. 8, 6 XIII. 3, 19 et bien d'autres passages.

Suit l'image du « vase plein » (*pūrṇāḥ kumbhāḥ*, 3), qui rappelle le thème du « plein » X. 8 (Skambha), 15 et 29. La clef nous est peut-être fournie par IX. 4, 6 où était figuré un vase plein de soma, que porte le Taureau cosmique, façonneur des formes.

Suivent des engendrement, avec la superposition père/fils (4), qui nous est maintenant familière.

Tous ces supports du Principe Suprême sont interchangeable. De même que les objets du monde extérieur sont placés sur ou dans l'Uchiṣṭa, ainsi sont-ils, en notre hymne, placés sur ou dans le Temps (7-9) : ceci confirme la représentation banale du Temps comme une roue, au moyeu de laquelle sont fixés l'ensemble des créations. Parmi les objets figurent en bonne place des valeurs abstraites, y compris la cellule originelle neutre « cela » (*tāt*). On relève la réapparition de l'expression *jyēsthāṁ brāhma* (8), empruntée aux hymnes à Skambha, sous réserve que les deux éléments sont ici indûment dissociés l'un de l'autre (ci-dessus, p. 83).

Les données parachevant l'hy. 53 (« le Temps engendra... » ou « du Temps naquit... ») se prolongent au début de l'hy. 54, soulignant la continuité de ces deux compositions jumelles. Ce second poème, plus linéaire, enregistre successivement les choses nées « par le Temps » (2), « sur ou dans le Temps » (2, 4 et 5), « du Temps » (ablatif) (3). Les naissances réversibles s'y retrouvent au v. 3. Le Temps comme engendreur ou moteur du Sacrifice est plus particulièrement visé par cet hymne, qui se termine sur la vision dynamique des mondes (« les mondes saints et les saints intervalles [entre les mondes] ») dont la conquête a eu lieu par le Temps, à l'aide du *brāhmaṇ*. Ces mondes une fois créés (« conquis »),

(1) Dans les Up., relevons le début de ŚvU. (I. 2) où l'auteur se demande si l'origine des choses est à chercher dans le Puruṣa (principe animé) ou dans le Temps (et autres principes inanimés) ? Cf. *ibid.*, VI. 1 « certains disent que (la cause du monde est) le Temps... ». Question impensable à l'époque des mantra, où tout Principe est de la nature du Puruṣa. — Cf. encore MaiU. VI. 14, posant le soleil comme source (*yoni*) du Temps.

« le Temps se met en marche, (prenant forme d'un) dieu suprême ». Ainsi, par des procédés divers, chacun de ces hymnes spéculatifs, des plus longs aux plus brefs, enferme une image intégrale de l'univers¹.

(1) Il resterait, pour être complet, à examiner les quelques poèmes de l'AV. qui, de caractère évidemment spéculatif, se sont glissés dans les Livres I-VII, sans doute en raison de leur brièveté. Il s'agit de II. 1 IV. 1 V. 1 VII. 1 (2) et 3, que Wh.-La. englobe sous la dénomination de « Mystic ». On notera que, contrairement à l'usage rgvédique, ils se situent au début des Livres et non à la fin. Ce sont des compositions rédigées dans le style ésotérique, volontairement abstrus, propre à certains poèmes du RV. ; le contenu lui-même est bien plutôt rgvédique qu'atharvanique. L'hymne à Vena (II. 1) se rattache par ex. à RV. X. 123 ; de même IV. 1 (même intitulé) ; V. 1 s'apparente de loin à RV. X.5 ; ; les hy. du Livre VII, limités à un ou deux versets, sont indéterminables. Aucun de ces obscurs poèmes ne présente les symboles qu'on peut considérer comme vraiment atharvaniques : le thème du Géant, les identifications et corrélations cosmiques. Nous pouvons donc, dans une étude centrée sur l'AV., les négliger sans appauvrir le faisceau de données que nous avons cherché à dégager.

ÉTUDES SUR QUELQUES MOTS VÉDIQUES

1. *juhā*

Rappelant que dans l'Avesta le nom de la « langue » est tantôt *hiṣvā*, tantôt *hiṣū*, M. Benveniste (Festschr. Weller p. 31) a fort pertinemment montré que le premier de ces deux mots est un dérivé historique du second.

Le point curieux est que dans le RV. nous trouvons un échange analogue (sans que les formes soient exactement superposables au modèle iranien), à savoir entre une forme *jihvā*, mieux attestée et qui survivra jusque dans les langues dérivées du skt, et une forme *juhā*, limitée au RV. et qui a pu remplacer un ancien **jihū*¹.

Le sens de « langue », pour *juhā*, est indiscutable dans plusieurs passages où il est question de la langue ou des langues d'Agni, c'est-à-dire des flammes qui happent et dévorent : *agnir jajñe juhvā réjamānaḥ* II. 31, 3 « Agni est né tremblant avec sa langue », *yávam ná ... juhvā vivekṣi* VII. 3, 4 « comme (on coupe) l'orge, (ainsi ô Agni) tu t'attaques (au bois) avec ta langue ». Au vers X. 115, 2 il est question de l'*abhipramūrā juhvā*, de « la langue destructive » d'Agni, et juste à côté est mentionnée « sa dent dévorante ». Au pluriel, l'épithète « avidemment mobiles » (*ṛṣucyāvas*) VI. 66, 10 des langues d'Agni rappelle qu'on rencontre, accompagnant le terme plus usuel *jihvā*, l'épithète *ṛṣucyūt* I. 140, 3 appliquée au même dieu. C'est également la langue d'Agni dont il est dit qu'elle se répand dans la broussaille I. 58, 4 : la contiguïté

(1) De cet ancien **jihū*, nous n'avons à vrai dire aucun indice direct, à moins que nous analysions — ce qui serait tout de même arbitraire — en **jihv-a* les composés en **jihva* et qui attesteraient ainsi le cas — fréquent par ailleurs — de survivance en composition nominale d'un aspect phonétique disparu dans l'usage « simple ».

Le changement de **jihū* en *juhā* s'explique aisément en faisant intervenir le (pseudo-) homonyme *juhā* « cuiller (oblatoire) » et la racine *juhōti* qui l'appuie. La contamination a été d'autant plus simple que, comme nous allons le voir, les deux *juhā* sont extrêmement proches l'un de l'autre.

du mot *sṇi* « faucille » évoque la comparaison précédente avec l'orge qu'on coupe.

Quelques autres passages, pour être un peu moins clairs, semblent se référer tout comme les précédents à la langue d'Agni : ce sont I. 76, 5 où figure l'épithète *mandrá* qui éveille l'idée du discours (cf. l'association fréquente *mandrá jihvā*) ; VI. 11, 2 (id.) ; IV. 4, 2 ; X. 6, 4 et 5. Dans le vers I. 58, 7 il est question des « sept *juhā* » des prêtres élisant Agni (d'après Ge.) : mais comme, partout ailleurs dans les hy. agniques, et dans cet hymne même, str. 4, la « langue » est celle du dieu lui-même, non de l'officiant humain, on inclinera à entendre ici aussi (en faisant appel à l'endiadyoin connu) « les sept langues, (à savoir) Agni », interprétation que confirme la présence d'un composé *saptājihva*. Le nom propre *Juhū*, que la tradition donne pour nom de l'épouse de Brahman, est très probablement la Parole (Ge. ad X. 109, 5).

Il est vrai que dans quelques-uns des passages précédents, la mention de la langue d'Agni est voisine de celle de l'oblation, ce qui est d'ailleurs tout à fait normal. De là vient que, hors du cycle à Agni, le mot a tendu à revêtir une acception nouvelle, celle de « cuiller » : de même que les flammes d'Agni sont vivifiées par l'oblation, la « parole » de l'oblatureur est elle aussi vivifiante : chaque « cuiller » dont le contenu vient nourrir le feu rituel s'accompagne d'un mantra dont l'office et l'effet coïncident avec le geste de l'officiant. Ainsi, lorsque, dans un hy. à Indra, I. 61, 5 le poète annonce son intention d'« oindre l'hymne avec la langue » *indrāyārkaṁ juhvā sām aṇje*, il n'est pas facile de distinguer laquelle des deux acceptions, « langue » ou « cuiller », a valeur primaire ou proprement linguistique, laquelle est due à la pression métaphorique. Étant donné la stabilité de l'acception dans les hymnes à Agni, nous n'hésiterons pas à reconnaître la validité essentielle du sens de « langue ». De même pour II. 10, 6 *agnīm juhvā...johavīmi*. La traduction qui vient d'abord à l'esprit est « j'appelle-à-grands-cris Agni avec ma langue », sens qui paraît corroboré par le voisinage de l'instrum. *vacasyā* « par mon éloquence ». Mais comme ailleurs, dans les hymnes à Agni, le mot *juhā* ne s'applique jamais à l'orateur, mieux vaudra entendre « j'appelle Agni (le dieu que caractérise — instrumental de caractérisation) sa langue » ; on rapprochera l'expression *jihvā vācāḥ purogavī* X. 137, 7 « la langue avant-coureuse de la parole ». Ceci n'exclut pas qu'il puisse y avoir un sens latent « avec la cuiller oblatore ». Dans V. 1, 3 (également un hy. à Agni) *uttānām ūrdhvā adhayaj juhābhiḥ* « (le dieu) en se dressant a tété avec ses langues la (vache) étendue », cette « vache étendue » étant l'offrande (semble-t-il), il est impliqué que « les langues » puissent être, à nouveau, « les cuillers ». Mais

rien ne nous contraint à hausser cette valeur sur le plan de l'expression directe.

Il n'est à porter au compte de *juhā* « cuiller » que quelques passages des Livres I, VIII et X. A savoir I. 145, 3 *tām id gachanti juhvās tām ārvāṇi* « vers Agni arrivent les cuillers, vers lui les cavales (= telles des cavales) » ; VIII. 44, 5 *ūpa tvā juhvō māma ghṛtācīr yantu* « que t'approchent mes cuillers pleines de beurre ! » ; X. 21, 3 *tvē...āsate juhābhiḥ siñcatīr iva* « près de toi (Agni, les opérateurs du culte) sont assis avec les cuillers, telles des piseuses (d'eau) ». Il n'est pas impossible que la situation, dans ces mantra, soient inversée, en ce sens que c'est l'acception de « langue » qui serait ici sous-jacente. L'une et l'autre sont plausibles pour II. 27, 1 *imā girāḥ...juhvā juhomi* « j'offre-en-sacrifice ces discours avec la langue-pour-cuiller » : la contiguïté même de *juhā* et de *juhomi* souligne la pression qu'a subie la langue.

Il reste VIII. 43, 10 *ūd agne tāva tād ghṛtād arcī rocata āhutam/nīṃsānam juhvō mūkhe* « ta flamme, ô Agni, une fois arrosée monte du fond du beurre en brillant, baisant sur la bouche les cuillers » : ce « baiser sur la bouche » fait penser à l'expression *juhvāsyā*, épithète d'Agni « qui a sa langue pour bouche » (et en même temps « qui (reçoit) en sa bouche (le contenu) des cuillers oblatores »).

Tout se passe comme si, d'une acception primitive unique qui est « langue », l'usage stylistique du RV., faisant appel aux valeurs métaphoriques, avait dégagé peu à peu l'acception « cuiller », à la faveur du jeu auquel prêtait la structure du mot et l'apparemment secondaire avec *juhōti*. Cet infléchissement se présente soit hors du cadre des hymnes à Agni, soit dans ces hymnes mêmes, mais dans un contexte tel que le terme *juhā* s'applique désormais aux *adhvaryu* et non plus à la divinité. Le changement sémantique s'accompagne, comme si souvent, d'un changement de sujet.

Après le RV., le sens de « langue » disparaît ; celui de « cuiller » s'accrédite pour un temps, dans les textes rituels. Cette stabilisation nouvelle se présente déjà dans des passages strictement ritualisants de l'AV., à savoir XVIII. 4, 5 et 6.

2. *tṛṣṭā*.

On a tenté plus d'une fois de relier le nom verbal *tṛṣṭā* à la racine signifant « avoir soif », en posant comme acception dudit nom « rude (âpre, rauque) », par un intermédiaire présumé « sec ».

En fait, *tṛṣṭā*, mot du RV. et de l'AV., signifie « nocif » ou mieux « meurtrier ». Le terme s'applique dans le RV., évidemment par figure, aux malédictions (*śapātha*) lancées par l'ennemi (et dont

on souhaite qu'elles retombent sur leur auteur) X. 87, 15 ; ou, ce qui revient au même, aux paroles que « produisent » les bardes contre lesdits ennemis, *ibid.* 13. Dans le poème à Sūryā qui avoisine les passages précédents (X. 85, 34), c'est le vêtement de la nouvelle mariée dont on dit qu'il est *tṛṣṭā*, qu'il est *kaṭūka* ou « caustique », qu'il a des crocs, qu'il est un poison, une chose qu'il faut se garder de manger. Également au Livre X, le nom *tṛṣṭāmā* d'un fleuve venu des montagnes signifie sans doute « dont l'élan est destructeur ».

Le seul passage du RV. ancien où apparaisse le mot est III. 9, 3. Il s'y applique à Agni, *āti tṛṣṭām vavakṣitha* « tu as cru au delà (= en dépassant le stade) du *tṛṣṭā* » ; le poète ajoute « maintenant tu es devenu bienveillant ». *Tṛṣṭā* illustre donc le côté redoutable, maléfique, du dieu, celui peut-être que, sur le plan concret, symbolise la fumée, dont Ge. ad loc. rappelle qu'elle est un effet du démon.

Ainsi le RV. ne permet guère de décider s'il y a eu, comme il est probable, une acception plus précise que « meurtrier » à l'origine de ce mot. Voyons l'AV. : *tṛṣṭā* est l'épithète de la morsure, soit celle du serpent (*tṛṣṭādaṃśman* XII. 1, 46), soit celle d'un animal du genre du « mulot », ravageur des greniers (*tṛṣṭajambha*, Vocatif, VI. 50, 3). Cette spécialisation indique que le sens premier pourrait être « tranchant » ou « broyant ». C'est ce que confirme l'hy. VII. 113, 1-2 où est invoquée une entité féminine appelée *tṛṣṭā* ou *tṛṣṭikā*, ou encore *tṛṣṭavandanā* (Voc.) « aux lianes coupantes »¹, en l'occurrence une plante que le Kauś., au passage correspondant, nomme *bāṇaparnī* « celle dont la feuille est semblable à une flèche » : cette plante est invitée à « déchirer » (*chid-*, str. 1) la femme rivale.

L'idée du poison, qu'évoque XII. 1, 46 précité, circule aussi autour de ce passage, où *tṛṣṭā* est juxtaposé à *viṣā viṣātakī*². De même, on dira figurément de la « vache du *brahmān* » qu'elle est sacrée, qu'on ne doit pas la consommer (cf. le passage ci-dessus RV. X. 85 sur le vêtement nuptial), qu'elle est un poison (V. 19, 5) et semblable à un serpent (V. 18, 3). C'est aussi l'image du serpent qui paraît dans l'épithète *tṛṣṭādhūma* XIX. 47, 8 et 50, 1, littéralement « celui dont la fumée est destructrice », fumée étant ici pour « vapeur » (comme on l'a présumé), ou plutôt ce composé rappelant lointainement la « fumée » d'Agni, portion nocive de son être, en sorte qu'il serait à traduire « nocif (comme) la fumée (d'Agni) ».

(1) *Vāndana* plante (parasitaire) grimpante AV. VII. 113, 1 ; 115, 2 ; fig. RV. VII. 50, 2.

(2) *Viṣā* est une exceptionnelle adjectivation du substantif « poison », soit quelque chose comme « poison vivant » ; *viṣātakī* est fait comme le nom de plante *arātakī* ou, mieux, comme les dérivés en *-āta(ka)-* cités W.-Debrunner II. 2 p. 269.

C'est, en tout cas, la mort que concerne un dernier passage de l'AV., XIX. 57, 4, où *tṛṣṭā* figure comme épithète du sommeil : le sommeil est appelé au vers précédent *yamāsya kāraṇaḥ* « instrument de Yama », ici même *kṛṣṇaśakunér mūkham* « bouche de l'oiseau noir »¹. Il semble donc que *tṛṣṭā* doive être décidément séparé de la racine *tṛṣ-* « avoir soif » dont le seul dérivé nominal qui s'éloigne quelque peu du sens premier est l'adjectif-adverbe *tṛṣū* signifiant « avide, fougueux » (spécialement dit d'Agni)².

3. *ari*.

Nous ne voulons pas revenir sur l'origine et la répartition sémantique du mot *ari*, après ce que M. P. Thieme a magistralement exposé. Nous voulons seulement attirer l'attention sur le fait que le terme a été, comme tant d'autres, utilisé et partiellement monopolisé pour désigner le « concurrent », le rival du poète lors des joutes littéraires dont la mention tient une place si considérable dans la phraséologie védique.

Ce sens de « concurrent » (qui naturellement a été noté par Thieme, après avoir été déjà relevé par Oldenberg et Geldner) s'approprie d'abord, comme il était à prévoir, aux passages où *ari* est « défavorable ». Il nous paraît clair que cette acception doit être admise, soit à titre primaire, soit comme sens « second », en des passages bien plus nombreux qu'on ne l'a jusqu'ici reconnu. Parmi les ennemis que discerne le poète, il y a le *vṛka* ou « loup », celui dont l'hostilité est « extérieure » (c'est-à-dire provient de l'extérieur), et l'*ari*, dont l'hostilité est « interne » IX. 79, 3. Même contraste entre les deux mots VI. 13, 5, d'où suit que *ari* en tant qu'ennemi est né du clan, qu'il n'est pas un agresseur venu de loin. Il est vrai que, au vers VI. 15, 3, il est question de l'*ari* « lointain et prochain », mais l'expression *pāra* peut n'avoir qu'un sens relatif (comme aussi X. 115, 5), ou encore *ari* englober par manière d'abrègement le groupe *ari* + *vṛka*, ce dernier mot figurant au même passage, dissimulé à peine sous le composé *avṛkā* « qui protège des agresseurs ». La notion de « parole » (*vip*), de « joute oratoire » (*ājī*), de « prix du vainqueur » (*vāja*) prédomine dans les passages à *ari*-défavorable. Là même où il est question d'une épreuve de force, d'un combat armé, tout indique qu'il faut entendre : compétition littéraire.

(1) Reste *tārṣṭāghī* V. 29, 15, épithète des bûchettes rituelles. A la lumière de l'adjectif précédent, *piśācajāmbhanī* « les avaleuses de démons », il paraît expédient de rétablir un thème de base **tṛṣṭāgha* au sens de « détruisant le mal ».

(2) A-t-on vraiment (Ge.) un *tṛṣū...ānnā* X. 91, 7 *ānnam tṛṣū* 79, 5 au sens de « bois sec » ? Le rapprochement des deux mots peut être une simple coïncidence.

Un second point est l'opposition qui se marque par le voisinage (toujours en asyndète) de *arī* et de *jāna* (ou *janū*) « l'homme du commun » ou *viśva* (qui semble, dans ce cadre, devoir être rendu étymologiquement par « l'homme du clan »). Il suit de là que *arī* désigne moins le concurrent-ouvrier que le patron-des-concurrents, le *sūri* adverse (*sūri* n'est jamais que favorable et, de plus, s'applique aux patrons divins aussi bien qu'humains).

Telles sont les tendances que marque *arī*-défavorable. Bien moins linéaires, bien plus difficiles (quoique plus restreintes en nombre) sont les attestations de l'*arī* « amical » ; il serait plus juste de dire parfois « indifférent ». La juxtaposition qu'on a relevée entre le chef et le commun peuple se retrouve dans *arī/krṣṭāyaḥ* I. 4, 6, *viśva/arī* X. 28, 1 (*viśvāgūrta/ariṣṭutā*), *arī/jāna*, passim. Une résonance lointaine d'un tel contraste semble attestée entre *yātann arīm* V. 48, 5, épithète de Varuṇa, et *jānam...yātati* VII. 36, 2, épithète de Mitra : l'un « qui organise l'élite », l'autre qui « organise le commun peuple ». Ici également l'on retrouve la connexion avec la parole : l'*arī* non hostile est un type de personne qu'on loue — et, partant, qu'on honore de dons ou dont on attend des dons — et, réciproquement, qui loue lui-même ; les termes associés sont *vīp*, *gīr*, *āśīṣ*, *carkṣṭya* et quelques autres.

Ici toutefois s'arrête l'analogie entre l'une et l'autre catégories. L'*arī* non hostile est une entité abstraite, générique, servant (sur le plan humain) de modèle ou de but au poète (*upamā* et *kelū* comme dit l'auteur de V. 34, 9 « modèle et flambeau d'entre les *arī* »¹). Ce n'est guère une réalité discernable, tout au plus une « idole » apte en particulier à figurer dans les *dānastuti*, pour exhorter la libéralité des autres.

Autant les passages avec *arī*-défavorable sont clairs (ils nous acheminent en fait, directement, à l'*arī* indifférencié qui sera celui de la littérature après le RV.), autant ceux avec *arī*-favorable sont obscurs, ambigus, polyvalents. Le contexte souvent trahit le caractère archaïque de l'emploi, montrant qu'on a affaire à une expression décolorée, sous laquelle on ne savait plus mettre aucune notion concrète. « Je m'appelle *arī* » dit (au nom de son « patron », évidemment) l'auteur de I. 150, 1 (*voce ariḥ* ; cf. aussi, dans un sens différent, *brāvaṭ...ariḥ* VII. 64, 3 *arīr vocēyuh* I. 4, 6), comme s'il utilisait un terme rare qu'il fallût mettre en évidence. Ailleurs il demeure un élément trouble autour du mot, comme lorsqu'il est question des *ēva* de l'*arī* VI. 51, 2, de ses « faits et gestes »

(1) Le mot *arī* est toujours ou presque toujours au sing., mais c'est un singulier collectif, celui par exemple à partir duquel on mesure que tel individu est *dāśvās* I. 150, 1 *māpṛhiṣṭha* VIII. 19, 36 *suddāstara* I. 184, 1 ; 185, 9.

(cf. aussi le difficile IV. 2, 12), de ses « voies secrètes » ou *vayāna* VII. 100, 5 que connaît le poète.

Le mot a dû être précédé d'une longue préhistoire ; rien n'indique mieux que ce terme ambigu le caractère épigonique du vocabulaire du RV.

PRÉPOSITION ET PRÉVERBE DANS LE R̥GVEDA

§ 1. Ce qui signale d'abord les prépositions du RV. — entendons par là les prépositions véritables¹, non les adverbes employés avec valeur prépositionnelle² —, c'est leur rareté même. Des vingt-deux préverbes attestés, neuf ne se présentent jamais comme prépo-

(1) Ce sont celles qui parallèlement fonctionnent comme préverbes. Les deux emplois coïncident, en ce sens que toutes ces prépositions figurent aussi comme préverbes ; mais la coïncidence inverse n'est pas absolue, en ce sens que l'emploi prépositionnel fait défaut dans une partie des cas et que, à peu près partout, il est moins libre et moins fréquent que l'emploi préverbial (ci-dessous, passim et notamment § 4).

Les seules prépositions impropres — c'est-à-dire issues d'anciens adverbes — qui fassent fonction de préverbe, dans des conditions du reste très limitées, sont *tirás* et *purás* ; il est tentant d'y ajouter *áchā* (cf. ci-dessous § 4) : sur ces trois mots, De[ibrück] Ai. Syntax p. 469 a fait cette remarque importante qu'on ne les trouve jamais dans une situation telle qu'ils dussent être atones devant le verbe tonique : or cette situation est le signe formel de la qualité de préverbe. La même remarque vaut à plus forte raison pour les adverbes (certains, éventuellement prépositionnels) ou noms figés figurant comme quasi-préverbes, type *śrád dhā-*, *āviś kṛ-*, *āram bhū-* (sur *āram*, cf. ci-dessous, p. 114) et analogues.

(2) Ces adverbes sont eux-mêmes de productivité assez réduite, tant pour le nombre total des formes y participant (16 environ) que pour la proportion par rapport aux emplois purement adverbiaux (toutefois *tirás*, *purás*, *ṛtē* et quelques autres sont purement prépositionnels). La langue du RV. est ainsi faite que les relations générales de verbe à nom ont lieu à l'aide des désinences casuelles seules ; ce n'est que pour exprimer certains rapports particuliers que la préposition apparaît, ou lorsque le lien avec le verbe s'est relâché pour faire place à des centres de gravité distincts, à des groupes « fermés », comme nous en observerons maintes fois au cours de cette étude (§ 6). Dans bien des cas, on a l'impression que la préposition — notamment *á* postposé, aussi *ádhi*, *ūpa* — est un élément quasi-explétif, qui aurait aussi bien pu manquer.

Un trait signalant les adverbes prépositionnels est le flottement casuel, sensiblement plus marqué que dans les prépositions(-préverbes) : ces dernières ne connaissent que l'Ac. (loin en tête), puis le Loc. et l'Ab. ; les autres cas y sont rares et de pure semblance. Les adverbes, au contraire, ont en outre pour régimes l'Instr. (*parás*, peut-être *upári* en hapax, rarement *avás* et dans des conditions éveillant quelque doute, De. p. 138 ; la plupart des particules signifiant « avec », *sahá*, *sākām*, *smád* et apparemment le doublet *sumád*) et le Gén. (*ārē*, *purástāt* et diverses formes d'origine nominale, De. p. 163). L'Instr. figure encore, selon Ge., avec *gūhā* III. 1, 9 IX. 10, 9 ; le Gén. avec le même, X. 22, 10 (cf. Ge. ad X. 22, 1). Pour *sacā*, qui d'ordinaire s'accompagne du Loc., Ge. note l'Instr. pour X. 134, 4, le Gén. pour I. 139, 7 V. 74, 2 VIII. 92, 29 X. 93,

sitions : ce sont *āpa āva ūd ni nis pārā prā vi* et *sām*¹. Il s'agit donc de formes en partie très usuelles, et dont on ne saurait dire qu'elles soient moins que d'autres adaptables par nature à une rection nominale. Les emplois figurés, les valeurs s'écartant de la notation d'un « mouvement », d'une « position » locale ou temporelle, n'ont pas empêché les autres particules d'accéder sans difficulté à la fonction de préposition. Il faut donc qu'ici cette accession ait été enrayée de bonne heure. Dans ces mêmes préverbes a-prépo-

5, possiblement aussi V. 44, 12 (le sens premier est moins « avec » que « dans une certaine position accompagnante » ; exceptionnellement, « en outre » I. 122, 8 VIII. 25, 24 ; 68, 17 Ge.). Le lien avec le verbe est bien moins étroit que pour les prépositions-préverbes. La place de ces adverbes, par rapport au nom-régime, est largement indifférente (alors que, pour les prépositions véritables, il existe des tendances assez précises). Rappelons encore que les quasi-préverbes du type *āvis, gūhā* (avec *kr-*) etc., fonctionnent relativement peu comme prépositions : dans le cas de *āram*, on peut dire que le Dat. accompagnateur est juxtaposé à cet adverbe (De. p. 146), plutôt qu'il n'est régi par lui. — L'adverbe (non prépositionnel) *ānti* a ébauché un emploi de préverbe (ou est-ce une survivance ?), notamment dans *ānti śāt* « étant en face », cf. Gr. WB. s. u.

(1) Pour *sām*, l'hésitation n'est guère permise : les trois emplois prépositionnels (avec Instr.) admis par Gr., suspectés déjà par De. p. 469 et 470, sont des cas de préverbe à verbe « ellipsé », où toutefois il est plausible de voir l'amorce d'un emploi prépositionnel : *sām fkvabhiḥ* VIII. 97, 12 « zusammen mit den Sängern » (à quoi ajouter *sām ūtibhiḥ*, ib. 11 « (il est) avec ses aides ».

En ce qui concerne *āpa*, on est tenté avec Ge. de traduire l'attaque de X. 105, 3 *āpa yōḥ* « sans lesquels », faisant ainsi pendant à l'attaque du vers suivant *sācā yōḥ* (avec une légère correction) « avec lesquels » ; mais le parallélisme doit être fictif, et *āpa* dépendre, en fait, de la forme verbale (hapax) *pāpaje* avec le sens de « (ces deux coursiers) desquels Indra isole sa propre masse... » : un début de vers en particule + pronom relatif fait penser inévitablement à un préverbe, non à une préposition. Interprétation toute différente, invraisemblable, chez Velankar.

Quant à *vi*, nulle part la valeur prépositionnelle n'a chance d'être authentique : *vy āninasya dhaninaḥ* I. 150, 2 (Ge. « anders bei... ») comporte une ellipse du verbe dont *vi* serait le soutien, tandis que le Gén. fait suite à celui du vers 1, soit « (je suis d'un avis) opposé (pour ce qui est de la protection) d'un riche sans maître (divin, c'est-à-dire d'un athée) ». *Vi dūraḥ* IV. 4, 6 n'a qu'en apparence le sens de « à travers la porte » ; l'expression émane des nombreuses formules en *vi...dūraḥ, dūro vi* (I. 68, 10 ; 72, 8 ; 113, 4 V. 45, 1 VI. 17, 6 ; 18,5 ; 30,5 ; 62, 11 VII. 2, 5 ; 9, 2 ; 79, 4 IX. 45, 3 ; 64, 3 X. 29, 3 et cf. notamment Ge. ad VI. 35, 5) où le préverbe est en relation avec un verbe, exprimé ou non, au sens de « ouvrir » (en général, au figuré). Enfin *vi* X. 86, 20 ne saurait (en dépit de Velankar) avoir *yōjanā* pour régime, le sens évident étant « combien de lieues (sont) dans l'intervalle ? ».

Āva, admis comme préposition (De. p. 451) pour VII. 64, 2, doit être, ici comme ailleurs, un pur préverbe, *vṛṣṭim āva divā invatam* « faites descendre la pluie du ciel » ; la jonction, amorcée entre *āva* et *divāḥ*, est passée à l'adverbe *āvās* dans *avó divāḥ*, tout comme la force prépositionnelle latente dans *prā* est passée à *purā*, à *pratarām* -*ām*, celle de *sā(m)* à *sākām* ou à *sahā*, celle de *vi* à *vinā*, celle de *dāhi* à *adhikam*, etc.

sitionnels, l'emploi adverbial, s'il a jamais existé, est absent lui aussi¹ : les deux valeurs ont disparu simultanément.

§ 2. A vrai dire, les emplois adverbiaux ne sont pas fréquents, même dans la catégorie des préverbes-prépositions. Il n'existe de groupe tant soit peu compact que pour *pāri* « tout autour ». Cette particule, en tant qu'adverbe, avoisine surtout le Loc. *āvye tvaci* (ou toute formule analogue) « sur le tamis de laine (servant à filtrer le soma) », sans qu'on ait le droit de poser une rection directe *pāri*+Loc. ; c'est un emploi prépositionnel amorcé et avorté. De même, hors dudit formulaire, *pāri kāṣṭhāsu* I. 146, 5 « rings in den Schranken » (Ge.) ; les exx. restants chez Gr. sont explicables différemment et n'ont pas été retenus par De. p. 460.

Pour plusieurs autres formes, le sens de « en outre, de surcroît » est le seul qui représente la catégorie adverbiale (nous l'avons déjà relevé ci-dessus, p. 114, n. 1 pour *sācā*) ; autrement dit, l'adverbe s'est détérioré en particule connective. C'est ce qu'on note pour *ādhi* dans des énumérations chiffrées, surtout en *dānastuti*, *śaṣṭir vīrāso ādhi śāt* VII. 18, 14 « ... soixante héros et six en plus » (analogue IV. 30, 15 X. 93, 15) ; pour *āti* en même condition, *śatām dāsāñ āti srajāḥ* VIII. 56, 3 « cent esclaves, des guirlandes en sus » ; pour *ūpa dvayūḥ* (*dvayūm*) VIII. 18, 14 et 15 « qui est, de surcroît, duplice » (Ge.)². De là émanent sans doute les emplois explétifs, en petits groupes fermés, tels que *ūpa tmānā* VIII. 6, 8 (en fin de pāda ; comme on a *ādha tō, nū tō, ulā tō, iva tō*, généra-

(1) Tout au plus en a-t-on le souvenir pour *vi* dans I. 150, 2 et X. 86, 20 (cités n. préc.), à quoi Velankar ajouterait *vi vo made* X. 24, 1 (et ailleurs), mais cette formule-refrain (« variously in your ecstasy » Vel.) n'est que la tmèse du n. pr. Vinada, comme on l'a reconnu depuis longtemps ; ce qui enlève tout crédit à la forme. De même, *vi paṇiḥ* I. 180, 7 (que Vel. cite également comme adverbe) n'est qu'un jeu sur la forme verbale contiguë *vipanyāmahe*, Ge.

Enfin, la clausule *sām apsujit* (« tmèse » d'un **apsusañjit* attendu) VIII. 13, 2 (et ailleurs) fait penser au *sām* en l'air, dans les clausules citées en tête de la n. préc. : il serait téméraire de fonder quoi que ce soit sur ces témoignages isolés.

(2) Cette valeur connective figure plus largement dans *ā* « et », au point de constituer une catégorie autonome (ci-dessous § 13). La même particule est également explétive, ce qui ne saurait surprendre dans l'ambiance où évoluent *u, dha, gha* et *ha* (les grammairiens ont eu le sentiment de préverbes explétifs, au moins pour *adhi* et *pāri* chez Pān.) En qualité de préposition « régissant » le Loc., *ā* donnait déjà l'impression d'un élargissement inorganique de la finalé casuelle antécédente en *-e-eṣu* ; l'aboutissement en particule comparative est également un fait connu ; on l'a apparemment pour *ā* dans II. 34, 8 V. 7,7 X. 11, 6 (Ge. ad locc.), comme pour *cid* et autres.

Enfin *āpi*, dont la fonction préverbale ou prépositionnelle est assez limitée, passe aussi à l'état de particule connective « et aussi ; et même » dans une dizaine de passages du RV. On sait assez à quel degré cet emploi se développera après le RV. ; il demeure de l'empreinte préverbale la tendance à situer ce mot avant le nom sur lequel il porte, situation qu'abandonne largement la langue post-védique.

lement en fin de vers), ou bien *nūnām āty ātha* VIII. 46, 16 (finale inorganique de str., comme on a *nūnām ātha* 15 et analogues au même hy.). Cf. la jonction similaire *atīva*, en skt classique.

Les emplois proprement adverbiaux sont rarissimes, sauf quelques cas plus ou moins clairs avec *antār* (qui sera remplacé, postérieurement au RV., par *antarā* — amorcé dès le RV. —, *antare*, *antareṇa*; cf. aussi *antāri*^o, fait comme *upāri*¹) : *vi nīyate antāh* IX. 15, 3 « il est conduit à l'intérieur », *antār hṛdā mānasā pūyā-mānāh* IV. 58, 6 « se purifiant de cœur et d'âme à l'intérieur », *antāh sānto 'vadyāni punānāh* VI. 66, 4 « se purifiant de (toutes) taches, alors qu'ils sont (encore) à l'intérieur » (ou est-ce la survivance d'un groupe à préverbe *antāh sānt-*, que toutefois ne recommande pas le double ton ?), *ā tvāhārṣam antār edhi* X. 173, 1 « je t'ai cherché, reste parmi (nous) ! » L'affirmation d'*antār* comme préverbe est d'ailleurs bien moins marquée que pour les autres particules que nous étudions ici.

Restent des cas isolés d'emploi adverbial, en partie douteux : ainsi I. 143, 3 où, plutôt que de rejoindre *ātī...rejanle* (qui sont dans deux pāda distincts), plutôt aussi que de suppléer, trop hardiment, avec Ge., un régime prépositionnel *aktām*, on préférera l'hypothèse moins coûteuse d'un adverbial « extrêmement » ; aussi dans *ātī yō mandrāh* II. 28, 1 « lui qui est charmant au plus haut degré » : le point gênant ici pourtant est de concevoir un composé **alimandra*, base de la locution analytique : composé d'un type courant en sanskrit, mais inconnu du RV.²

§ 3. Avant d'aller plus loin, c'est le lieu, peut-être, de rappeler les faits propres à la composition nominale. Comme on le constate si souvent, les composés nominaux ont conservé des valeurs plus archaïques que la phrase analytique ; cf. pour le détail Wackernagel Ai. Gr. II. 1 p. 70. C'est ainsi que la catégorie de l'adverbe

(1) Adverbe-préposition. L'emploi de préverbe survit indirectement dans le composé *uparispṣṭ* « qui touche en haut, qui culmine » ; *uparisd* VS. et analogues.

(2) *Āti* doit être préverbe dans *ātī sā prā śṇve* X. 11, 7 « il est connu au-delà (de la mesure normale) ». Quant à *ānu*, les rares exx. d'adverbe maintenus par Gr. (mais qu'ignore De. p. 443) sont des préverbes méconnus, ainsi *nyūptā akṣā ānu dīvā āsan* X. 27, 17 « les dés jetés sont prêts pour le jeu », *śaṣṭim sahasrānu...aje* VIII. 4, 20 « je pousse à ma suite soixante mille (vaches) » (ou bien *ānu* au sens de « en outre », comme ci-dessus § 2 ?) ; ou des prépositions, comme *tām ānu tvā...niyūtaṃ rāyā īmahe* I. 138, 3 « à la suite de ce (convoi), nous t'implorons pour un (autre) convoi de richesses ».

Ādhi est-il adverbe ? Gr. connaît six exx., mais *pasprdhra indre ādhi* VI. 34, 1 « (les chants) ont rivalisé pour Indra » est un cas de nette préposition ; de même sans doute *ādhi śrāvāh...kṛṣṭiṣu* III. 53, 16 « de la gloire pour les tribus » si l'on admet la séparation, non exceptionnelle, de la particule et du régime ; enfin *kās te devō ādhi māṇḍikē āsīt* IV. 18, 12 « quel dieu fut dans tes bonnes grâces ? ». Restent les cas de *ādhi* « en outre » cités § 2 et VIII. 4, 13, cf. § 8 n. — Sur *prāti* I. 115, 2, cf. § 12 n.

de manière, si rare à l'état isolé, est représentée devant les adjectifs (W. p. 237), type VS. *ātikṛṣṇa* « très foncé ». Les significations en évidence sont celles de degré (« un peu, très, trop, tout à fait »). Il est vrai que ce groupe ne fournit que peu de formes sûres dans le RV.¹ : il faut admettre que la langue poétique aura écarté ou du moins fortement restreint ces emplois.

A l'extrême opposé se trouvent les tatpuruṣa verbaux (W. p. 174 et passim), qui sont simplement la contre-partie des groupes préverbe+verbe personnel sous forme nominale, type *prāśasti*, *vimōcana*. Ces composés semi-verbaux sont de beaucoup les plus nombreux parmi l'ensemble des composés présentant une particule(-préverbe) au membre antérieur ; la productivité est toutefois inégale ; c'est ainsi que, hormis les participes, adjectifs ou invariants strictement verbaux, les formes en *prāti*^o sont peu abondantes. Les composés à membre antérieur régissant (W. p. 309), qui sont d'ordinaire traités en section des bahuvrīhi (mais cette appartenance est plus spacieuse que réelle), sont également fort clairs : le membre antérieur (*ātī ādhi ānu antār ūpa prāti* ; autres incertains) y fait fonction de préposition, et d'ailleurs la classe entière — avec celle des avyayibhāva correspondants (dont Macd. a omis de traiter) — dérive en son principe de groupements juxtaposés à préposition+régime : soit *ādhiraṭha* en face de *ādhi rāthe* et analogues². Restent deux catégories assez productives, a] les tatpuruṣa à membre ultérieur substantif (W. p. 256) ; b] les bahuvrīhi de type normal (W. p. 280), où la particule désigne un mouvement. Le caractère préverbial est présent à l'état sous-jacent dans cette seconde série : c'est même ce qui a décidé les grammairiens à l'expliquer par un dhātulopa, soit *avaparṇa* glosé *avapatitāh parṇā yasya* « dont les feuilles ont chu ». Une forme ṛgvéd. telle que *ātyavi* « (coulant) par-dessus le (tamis de) laine » laisse supposer une construction verbale comme *pavāle dī vāram āvyam* IX. 97, 4 « qu'il se clarifie (en coulant) à travers le tamis de laine ! » En général, dans les phrases analytiques correspondantes, le

(1) Des exx. ṛgvéd. cités, il faut en effet retrancher *āmiślatama* où *ā* est préverbial (cf. *nī-* et *sāmmiśla*), *nidhrui* de même (syn. de *dhruvi*) ; peut-être doit-on garder *prāśu* « très rapide (?) » et quelques formes en *vi* (mais *vimahi* est bien douteux) ainsi qu'en *sām* : mais *sām*, dans ce type de composés, n'est guère qu'un doublet phonique de *sa*^o, n'ayant proprement rien à voir avec le préverbe *sām*.

(2) Inversement *abhi dyān* semble être la résolution isolée du fréquent *abhidya* « destiné au ciel (ou : aux dieux) ». — Il est possible, au moins pour quelques avyayibhāva, que cette explication vaille aussi pour des particules qui, à l'état isolé, n'ont pas d'emploi prépositionnel ; qu'ainsi, par ex., *pradivas* et *pradivi* résultent d'un ancien groupe **prā div-* « devant les jours » (cf. *ānu pradivah*), groupe où naturellement la forme casuelle de *div-* est irremplaçable.

membre ultérieur fait fonction de sujet. La plupart des préverbes sont concernés par ce type de composés, les plus productifs étant ceux qui n'ont pas d'emploi prépositionnel¹.

Enfin, les tatpuruṣa ordinaires (ci-dessus a]) ont des particules locatives, donc adverbiales en leur principe, *ādhi* « au-dessus », *nī* « en bas », *vī* « dans l'intervalle (et autres nuances) », *sām* (*sa*^o) « ensemble » ; mais, au moins pour *vī* et *prāti*, l'influence préverbale s'est fait sentir pour concourir à donner les sens de « à l'écart » ou « contre ». De beaucoup l'emploi le plus notable dans cette série, le plus ancien aussi, est *prā* « en avant » (avec connotations spatiales ou temporelles diverses). On voit que la situation générale dans les composés nominaux, malgré la complexité des faits et les interférences d'emploi, confirme les usages qu'atteste la phrase analytique, tout en présentant, beaucoup mieux conservées, les valeurs proprement adverbiales.

§ 4. Revenons aux emplois non compositionnels, pour constater, que, si les adverbes reposant sur les particules-préverbes y sont rares, les prépositions sont elles-mêmes de productivité inégale. Dans la plupart des formes susceptibles d'un emploi de préposition (nous avons rappelé déjà que seule la moitié des préverbes y participent), l'emploi de préverbe domine numériquement ; la situation inverse — préférence donnée à la préposition — existe seulement pour *antār* et pour *āchā*. Pour *antār*, les passages à valeur de préverbe sont même plus rares qu'il ne résulte des calculs de Gr. ; d'autant plus fréquente est la préposition — il serait plus juste de dire l'adverbe accompagnateur de régime nominal, ou la « semi-préposition » —, qui se juxtapose à un Ac., plus souvent à un Loc., plus rarement à un Ab. Quant à *āchā*, le rôle de préverbe est limité à quelques verbes de mouvement ou d'appel, ainsi qu'à *śru* « entendre » ; la parenté entre préverbe et préposition s'y révèle à un fait assez notable, à savoir que *āchā* préposition s'accommode lui aussi de phrases où le verbe indique un mouvement ou un appel : il y avait donc à l'origine un formulaire unique, d'où une nuance prépositionnelle se sera développée tant bien que mal. En tout état de cause, ni *āchā* ni même *antār* ne sont des préverbes « libres », comme le sont les autres ; ils ont des servitudes quant à la nature du verbe, et, au moins pour *āchā*, la fonction de préverbe y est sans doute secondaire.

§ 5. Ici intervient une question dont la solution ne peut être retardée davantage. Comment distinguer sûrement la préposition

(1) Ge. propose implicitement d'y joindre *vimanyu* I. 25, 4 au sens de « écartant la colère », mais c'est là un sens non védique de *vī*.

du préverbe ? Relativement rares sont les indices de forme imposant la décision : à savoir, dans les phrases subordonnées où le préverbe en proclise (devant un verbe ou — cas peu commun — devant un autre préverbe tonique) abandonne le ton. Plus rares encore sont les cas inverses, ceux où la particule tonique est en contact avec un verbe personnel lui-même pourvu du ton (Macdonell § 111B) ou avec une forme impersonnelle ayant gardé le ton (Macd. § 102a De. p. 49), qui font pencher la balance vers la valeur prépositionnelle : mais il n'y a nullement là une règle absolue, car les mêmes phénomènes se retrouvent pour des préverbes excluant toute fonction de préposition¹.

Ailleurs, les critères tirés de la situation, du sens général ou particulier, vont de l'évidence à l'incertitude. On peut poser en fait que, dans bien des cas, l'attribution de telle ou telle forme à l'une ou l'autre catégorie est sans conséquence, voire, qu'elle n'a pas de sens, qu'elle est une surrogation de notre esprit devant une structure linguistique qui était fondamentalement ambiguë². Nous décidons qu'une forme est préposition si nous voyons à ses côtés un nom susceptible d'être régime et que les conditions favorisent ce rapprochement ; même une brève séparation entre préposition et régime n'est pas sans exemples. Fait plus gênant, l'absence même de régime n'est pas un indice excluant la valeur prépositionnelle : l'« ellipse » du nom, comme celle du verbe³, forme l'un des éléments essentiels du style ṛgvédique.

Toutes choses égales d'ailleurs, la distance entre particule et verbe augmente les chances de la valeur prépositionnelle. Cependant il est fréquent qu'un préverbe, s'il est à l'initiale du pāda, porte sur un verbe même très éloigné : l'attaque du vers par une particule trahit clairement le préverbe ; les séquences initiales,

(1) Ajoutons que l'āmreḍita (*prā-pra*) est l'indice indubitable d'un préverbe. De même la présence (rare d'ailleurs) d'un élargissement comme *saṁtārām*, d'un prolongement du préverbe en adjectif du type *pratyāñc* ; enfin le voisinage d'une particule hortative comme *u*, *nū*, *śū*.

(2) Comment admettre, par ex., que dans le petit hy. unitaire IX. 103, où l'attaque de chaque str. se fait par une particule-préverbe, nous ayons une première fois un préverbe (*prā*) à verbe ellipsé (ou retentissement lointain sur *bharā*), puis deux prépositions (*pāri*), puis un préverbe (également *pāri* et devant le même verbe qu'aux str. précédentes, *aṣṣati*), enfin deux préverbes : résultat auquel conduirait une analyse littéraire.

(3) Quand Ge. supplée « über(schattet) » pour rendre *viśvā yās carṣaṇtr abhi* « lui qui est au-dessus de toutes les populations », il a le sentiment juste que, contre toute apparence, *abhi* a pour support une forme verbale implicite. Cf. d'autres exx. ci-dessous, notamment § 11. C'est ainsi que l'ellipse du verbe a aidé au glissement qui s'est opéré du préverbe vers la préposition : la remise au jour d'un participe n'a rien de plus remarquable par elle-même que celle du verbe personnel dans tant de passages où la présence en est requise, qu'il y ait ou non un préverbe pour en signaler la trace.

en phrase subordonnée, du type *abhi yāh*, *prāti yām* ou *yāt*, jouent aussi dans le même sens.

En principe, il ne faut admettre la préposition que dans les cas où l'autre interprétation est exclue. Il importe avant tout de maintenir un parallélisme étroit entre les préverbes prépositionnels et les préverbes a-prépositionnels : ce faisant, on verra sans peine que la liberté et la souplesse des emplois de *vi*, *sām* et autres vont bien au delà de ce à quoi conduirait l'examen unilatéral de *abhi*, *prāti* et autres¹.

Une autre difficulté vient de l'aisance apparente avec laquelle les verbes à préverbe deviennent transitifs (éventuellement factitifs ou perfectifs), en présence d'un régime à l'Ac. (nous en verrons des exx. ci-dessous, notamment avec *āti* et *abhi*) : les chances de cette transitivation sont en fonction des cas d'espèce, il n'y a pas de règle générale. En revanche, il est des emplois où la coexistence de deux préverbes serait implausible, ainsi *ā tvā viprā acucyavuh...abhi prayah* I. 45, 8 signifie nécessairement « les orateurs t'ont mis en branle...pour la jouissance-rituelle » (*abhi prayah* est le type de la formule « fermée »). De même *parā me yanti dhītāyo gāvo nā gavyūlīr ānu* I. 25, 16 « mes pensées-poétiques vont au loin, comme des vaches le long des pâtures » ou *ā gahi divo vā rocanād ādhi* I. 6, 9 « viens ici, ou (pour mieux dire, viens) du royaume-lumineux du ciel ! »

§ 6. Les cas d'ambivalence se présentent surtout là où la particule est accompagnée d'un Ac. : donc, avec *āti ānu abhi* et *prāti*. L'Ac. en effet est la construction normale du verbe à préverbe, c'est aussi la construction la plus usuelle d'une préposition quelconque. Il semble donc qu'on doive inscrire au crédit de l'Ac. toute l'évolution qui a mené du préverbe à la préposition ; la déperfectivation du verbe (cf. § 4) a coïncidé avec la tendance générale à constituer des groupes « fermés » (comme nous en avons vu et en verrons au cours de cette étude) où la particule et son « régime » s'éloignent conjointement de l'attraction verbale. L'ancien Ac. transitif s'est mué peu à peu en un Ac. de destination, de bénéfice, qui empruntait pour s'accréditer l'ancien préverbe, désormais détaché du verbe et rattaché du même pas au régime nominal.

(1) Le report de la particule — type *yās tastāmbha... vi jmo antān* IV. 50, 1 « lui qui a étayé, en les séparant, les extrémités de la terre » — montre bien que la postposition n'est nullement l'indice a priori d'un emploi nominal. Pas davantage la « tmèse » entre préverbe et forme impersonnelle (participe, infinitif), celle entre préverbe et verbe tonique (phrase subordonnée), celle enfin entre préverbe et verbe négatif : c'est pour d'autres raisons qu'on devra dans ces cas, s'il y a lieu, se rallier à l'interprétation prépositionnelle.

§ 7. Soit le cas de *āti*. Gr. admet une vingtaine de passages avec valeur prépositionnelle¹. Il faut en rabattre. Les faits les plus saillants se trouveraient au Livre IX où *āti*, uni à un verbe signifiant « couler », désigne le soma « coulant par-dessus (le tamis) ». Soit la phrase très simple, *āty āndho arṣati* IX. 86, 44 « le suc coule à travers (le tamis) » : doit-on relier *āti* et *arṣati* ou admettre un régime nominal sous-entendu ? De même 43, 5 où il suffirait d'un régime tel que *pavitram* pour muer le préverbe en préposition (*yād ākṣār āti*). Dans *tām tvā...āti vārām apāviṣuh* 60, 2 « ils t'ont clarifié au travers du tamis », le régime est bien exprimé (*vārām*), l'Ac. *tvā* se joint à *apāviṣuh* : il n'y a d'autre alternative que la valeur prépositionnelle. Au contraire, la transitivation est possible 107, 25 *asṛkṣata pavitram āti* « ils ont traversé le tamis en coulant », et 63, 15 *sómāsaḥ...pavitram āty akṣaran*, mais peut-être n'est-elle qu'un expédient ?

Hors du Livre IX, *āti* est clairement prépositionnel dans *sā hi viśvāti pārthivā rayīm dāsan mahitvanā* VI. 16, 20 « c'est lui qui confère la richesse, en sa grandeur, (richesse qui va) au delà de tous les (biens) humains » : cette traduction montre que la particule doit avoir un support participial, soit **āti sāntam*, de même que Ge. supplée « hinweg (sehend) » pour rendre *āti vyāthih* X. 86, 2 « par delà les manquements (de Vṛṣākapi) ». Dans *nētāra ū śu naḥ...āti viśvāni duritā* X. 126, 6 les deux pāda d'intervalle vont contre l'hypothèse du préverbe ; ibid. 1-7 les mots-refrains *āti dviṣaḥ* forment un groupe « fermé », même s'il y a attirance secondaire du verbe *nī-* ; on infèrera de là que la clause similaire VI. 45, 6 est prépositionnelle, de même que *āti sridho 'bhy arṣati suṣṭutim* IX. 66, 22 « il coule vers la louange au delà des embûches (oratoires) » ; sont plutôt préverbes *āti naḥ saścāto naya* I. 42, 7 et *nayāti viśvāni duritā* X. 133, 6.

§ 8. *Ādhi* en tant que préposition offre une variété typique de régimes : Loc. en tête, puis Ab., aussi Ac., Instr. et (d'après Ge.) Gén². Les emplois avec Loc. et Ab. prêtent assez peu à incertitude,

(1) Le régime étant Ac. ; le Gén., admis par certains, est écarté dès De. p. 163 et 441.

(2) En réalité ces trois derniers régimes sont fallacieux. La liaison *ādhi ṣṇānā* (ter) ou *ṣṇūbhīh* (quater), qui seule représente l'Instr. donne l'impression de ces associations formulaires dont un « préverbe » fait partie à titre explétif. Le Gén. admis par Ge. pour *ādhiṣṭā yād girīṇām yāmam...ācidhvam* VIII. 7, 14 est spécieux : il faut, soit joindre *ādhi* et *ācidhvam*, soit traiter le groupe *ādhiṣṭā* en formule close (« quand vous avez envisagé le voyage dans les montagnes ») ; de même, dans *ādhi bṛbūh paṇīnām...mūrdhānn asthāt* VI. 45, 31 « Bṛbū s'est dressé à la tête des Paṇi » (plutôt que *ādhi...paṇīnām*). Plus difficile est *ādhi bradhnāsyādrayo vi cakṣate sunvānto dāśvādhvaram*

et soit par l'ordre des mots, soit par le sens, la particule s'agrége en général nettement au nom-régime.

§ 9. L'emploi prépositionnel (Ac. seul)¹ est fréquent pour *ānu*, avec une abondance de locutions toutes faites comme *ānu dyān*, *ānu krātum* ou *vralām* ou *svadhām*. L'hésitation entre préverbe et préposition atteint des passages comme *ékaḥ sūryo viśvam ānu prābhūtaḥ* VIII. 58, 2 « un seul soleil pénètre (dans) Tout » (plutôt préverbe ; analogue VII. 77, 3), alors que *viśo viśvā ānu prabhūḥ* VIII. 11, 8 « tu es le maître parmi tous les clans » est prépositionnel, comme aussi *ketāvo vi raśmāyo jānān ānu/bhrājantaḥ* I. 50, 3 « les rayons — ses insignes — brillent au loin parmi les hommes » (la tmèse serait insolite devant un participe) ; on peut hésiter pour V. 73, 4 *viśvā yād vām ānu ślāve* « ce qui, le long de toutes (les générations), est loué de vous » (analogue Ge.) ou « ce qui de vous fait l'objet d'une anuṣṭuti de la part de... ».

§ 10. Le cas de *abhi* est celui peut-être où l'ambiguïté est la plus prononcée (cf. De. p. 449) ; on peut réduire, non abolir les emplois prépositionnels énumérés par Gr.². Ainsi la distance tendrait à contre-indiquer une liaison verbale *asṛgram...abhi* IX. 23, 1, d'autant plus que *abhi* est suivi du régime *viśvāni kāvyā* « en vue de tous les dons-poétiques » ; pour la même raison, *asṛkṣata...abhi* IX. 107, 25 et *abhi ... carati* X. 17, 6 sont à disjoindre ; en ce dernier passage le verbe a déjà deux préverbes en antécédence immédiate, *ā ca pārā ca* « il va et vient vers... ». Dans les formules du Livre IX, la notion de préverbe ne saurait être mécon nue, particulièrement là où la particule est répétée à la manière d'une conjonction de coordination, suggérant ainsi la présence latente du verbe : *abhi viśvāni vāryā 'bhi devān glāvīdhaḥ...arṣali* IX. 42, 5, non « il coule vers... », mais proprement « il vise-en-

VIII. 4, 13 dont la traduction sera (si l'on veut éviter la liaison *ādhi bradhnāsya*) « les pierres pressurantes révèlent celui dont le sacrifice honore le rouge (soma) ».

Enfin l'Ac. n'est guère mieux assuré (De. p. 441) : *gauri* IX. 12, 3 est un Loc. archaïque (encore connu pour tel de la tradition grammaticale), comme peut l'être *rōdasi* V. 61, 12 (mot dont la flexion est inaccomplie), éventuellement *sānu* VI. 6, 4 (éventualité qu'envisage aussi Ge.). Reste *prthū prātkam ādhy ēdhe agniḥ* VII. 36, 1, passage qu'on peut entendre avec transitivité du verbe à double préverbe « Agni a enflammé la vaste surface ».

(1) Instr. dans une locution unique : *ānu dyūbhiḥ* IX. 86, 42, groupe « explétif » comme ci-dessus *ādhi śnūbhiḥ*, ci-dessous *ūpa dyūbhiḥ*, etc. Le Gén. a été écarté par De. p. 163 avec raison.

(2) Avec l'Ac. ; l'Ab. paraît attesté isolément dans *asmād abhi* I. 139, 8 « de notre fait » : ainsi Ge., qui renvoie encore à *abhy āsmat* V. 33, 3 « par notre faute ». — La jonction instrumentale *abhi drūṇā* IX. 98, 2 résulte d'une inadverance de Gr. ; il faut joindre *abhi...hitāḥ*. La réaction nominale des verbes à préverbe va bien au delà des possibilités qu'offre ledit préverbe quand il est employé comme préposition.

s'écoulant tous les (biens) désirables, les dieux accroisseurs de l'Ordre ». La répétition du préverbe (plus nette encore dans *abhi... pavante.../abhi...IX. 23, 4, abhy ārṣa.../abhi... 51, 5* et surtout *abhi...arṣa...abhi... [etc.] 87, 49-51*) exclut l'interprétation prépositionnelle, d'autant plus que la première apparition du préverbe coïncide avec l'attaque du pāda. En revanche, l'environnement conduit à préférer l'emploi de *abhi* comme préposition dans *abhi... vyākṣaran* IX. 21, 3, *asṛkṣata...abhi* 63, 25 (peut-être aussi 35, 3) ; la distance, *abhi...akṣaran* 33, 2 ; le support impersonnel, *abhi... āsādam* 3, 1 (infinitif !).

La présence de nombreux groupes « fermés », tels que *abhi prayāḥ* ou *prayāṇsi*, *carṣaṇīr abhi*, *abhi dyān*, rappelle que c'est autour de ces formules qu'a dû prendre naissance la valeur prépositionnelle.

§ 11. Dans le cas de *ūpa*, la catégorie préposition¹ interfère assez peu avec la classe du préverbe, en partie parce que *ūpa* ne modifie que faiblement la valeur du verbe, en partie parce qu'ici à nouveau les régimes tendent à se constituer en petits groupes isolés, *ūpa yajñām*, *ūpa naḥ* et analogues.

L'incertitude atteint également peu de formes avec *pāri*, dont la réaction prépositionnelle normale est l'Ab. On pourrait être tenté de supprimer les rares emplois d'Ac. notés par Gr. : du moins faut-il garder l'emploi temporel, en formule fermée, type *pāri dhānam aktōḥ* III. 7, 6 « vers la fin de la nuit » ou *madhyāndinam pāri* X. 151, 5 « vers midi ». Faut-il aller plus loin ? La présence d'un second Ac. incite à admettre la préposition pour *māyāḥ kṛṇvānās tanvām pāri svām* III. 53, 8 « faisant des prestiges autour de son propre corps ». On peut hésiter pour *prā tū drāva pāri kōśam* IX. 87, 1 « cours donc en avant autour de la cuve ». Mais si la particule a l'aspect d'une préposition dans *pāri dyām anyād īyate* I. 30, 19 « l'autre circule autour du ciel », c'est uniquement parce qu'un Ac. lui fait suite, car la phrase parallèle *pāri cakrām īyate* VIII. 22, 4 où un Nom. est inséré, se range sans difficulté dans les types à préverbe. Une ressource à laquelle nous avons déjà fait appel est d'interpréter *pāri* dans *pāri pārthivaṃ rājāḥ* IX. 72, 8 comme s'il reposait sur *pariyān* ou *paricāran* ; ainsi Ge. traduit « clarifie-toi, en(cerclant) l'espace terrestre ». La valeur de préverbe est très probable dans *pāri dhāmāni yāni te tvām somāsi* IX. 66, 3 « les

(1) Une vingtaine d'exx. pour l'Ac., une douzaine pour le Loc., et en outre, les tentatives *ūpa dyūbhiḥ* (bis), *ūpa...dhārmabhiḥ* (hapax, en Vāḥkh.), qui rappellent *ānu dyūbhiḥ* et analogues ci-dessus ; il semble que la syntaxe avec *div/dyū* ait été particulièrement flottante ; à *ūpa dyūbhiḥ* fait face *ūpa dyāvi*, comme *ānu dyān* à *ānu dyūbhiḥ*, tandis qu'*abhidyu*, *pradivāḥ* [*sadyāḥ* ?] restent figés.

formes qui sont tiennes, tu les environnes », ainsi que *pāri no āsvam...kṣara* IX. 61, 3, cas hardi de perfectivation « procure-nous un cheval en coulant ! ».

§ 12. La situation, pour *prāti*, ressemble à celle d'*abhi*. L'emploi prépositionnel, avec régime à l'Ac¹, n'est pas partout délimitable d'avec l'emploi préverbal (cf. De. p. 463). Le premier est assuré pour *ud īraya prāti mā sūnflāḥ* I. 48, 2 « suscite des libéralités pour moi ! », sinon que ferait-on du double Ac. ? Il est probable aussi pour *prāti tyām...adhvarām...prā hūyase* I. 19, 1 « tu es convié à ce sacrifice », et pour *prāti priyām yajalām janūsam āvaḥ* I. 151, 1 « (ils sont venus [verbe omis] au devant du cher, de l'adorable bien-fait[eur] des créatures ». Comme ailleurs, les groupes « fermés » entraînent la valeur nominale, ainsi *prāti vāram* « selon (son) vœu », valeur que confirme la présence d'*avyayibhāva* du type *pratikāmām* ; mais dans l'ensemble, les emplois de préverbe sont très largement prédominants, et la préposition n'est qu'un pis-aller de commodité traductrice².

§ 13. La particule *ā* est polyvalente entre toutes : préverbe productif, préposition également productive (avec Loc. surtout, puis avec Ab., assez souvent enfin avec Ac.), conjonction connective (« et »), enfin particule d'appui, tantôt pour renforcer une

(1) Il existe en outre une formule adverbiale *prāti vāstoḥ* « au matin » (renforcement de *vāstoḥ* ou — forme pleine — *vāstor usāsaḥ -ām*), qui comporte donc l'apparence au moins d'une rection (Gén.-)Ab. — Ge. voudrait ajouter un cas de *prāti* avec le Loc. au sens distributif, ainsi pour *prāti vāṇi sūra ūdite vidhema* VII. 63, 5 « nous voulons vous adorer à chaque lever de soleil », mais le sens distributif n'intervient qu'à partir de la prose véd. et en composés nominaux (W. p. 257) et d'autre part il est malopportun de dissocier *sūra ūdite* des nombreux passages où cette formule est évidemment un Loc. absolu ; il faut donc entendre simplement « nous vous adorons au lever du soleil », *prāti* ajoutant seulement une nuance mal traduisible de « face à face », comme dans *prāti...īlate* VII. 76, 6 où le nom intermédiaire est à l'Instr. Dans VI. 3, 6 le sens analogue auquel parvient Ge. n'a lieu qu'au prix d'une correction de *vasta* (c'est-à-dire *vaste*) en *vāsta* (c'est-à-dire *vāstā*), alors que le préverbe doit dépendre du verbe contigu « tel un barde, il se revêt des aurores ». Dans *mādhvaḥ prāti prābharmāṇi* VIII. 82, 1 « pour l'offerte du soma », le verbe lié à *prāti* est ellipsé. Reste I. 115, 2 où *prāti* est sans doute adverbial, sinon au sens itératif qu'admet Ge., du moins au sens local, *prāti bhadraya bhadram* « (un joug) heureux pour (un voyage) heureux, face à (cette perspective) » (ou préposition avec « tmèse » : *prāti bhadram?*).

(2) Avec *āpi* (cf. De. p. 448) et le verbe *as-* ou *bhū-*, il y a aussi quelque indécision : ainsi *sārvā tā te āpi devēṣu astu* I. 162, 8 ; 9 ; 14 « que tout ceci de toi soit auprès des dieux ! » *āpi bhadre saumanasē syāma* III. 1, 21 (et passim) « puissions-nous avoir part à son heureuse bienveillance ! » *tvē āpi jaritā bhūtu* VIII. 44, 28 « que ce chancre trouve refuge en toi ! » : nous penchons vers *āpi* préverbe, insistant sur l'idée de participation ; mais ces phrases « optatives » ne sont-elles pas l'origine lointaine des phrases classiques où *āpi*, à l'initiale, équivalait à « utinam » ? — Dans II. 5, 8 *tvē āpi*, en dépit des apparences, comporte un préverbe à verbe ellipsé ; aussi sans doute V. 46, 7.

formule indiquant un degré (type *trir ā divāḥ*), tantôt à titre purement explétif. L'indécision porte ici, non pas tant entre l'emploi préposition et l'emploi préverbe, mais plutôt entre la préposition et la particule. Ainsi Ge. hésite pour I. 38, 10 *viśvam ā sādma...ārejanla prā mānuṣāḥ* « tout le séjour (terrestre), les humains (eux-mêmes) ont tremblé » ou bien « à travers tout le séjour » ? L'interprétation par la préposition semble plus probable, cf. les groupes « fermés » *viśvam ā rājaḥ* V. 48, 2 et ailleurs « à travers tout l'espace », *vi śyala...ā rājaḥ* X. 143, 2 « lâchez-le vers l'espace », *rāja ā vyādhvanaḥ* I. 141, 7 « d'un (vol) sans chemin à travers l'espace ». Mais la particule explétive s'impose apparemment dans *sutā ānu svām ā rājo 'bhy ārṣanti* IX. 63, 6 « une fois pressés, (les jus) courent le long de leur espace propre » ; elle est probable dans *tāruṣanta ā rājaḥ* V. 59, 1 « quand ils parcourent l'espace » (où le préverbe serait peu vraisemblable), enfin *apornuvāntas tāma ā pāriṣṭam...tanvānta ā rājaḥ* IV. 45, 2 où la répétition de *ā* rappelle celle de *ulā...ulā* et invite à traduire « découvrant à la fois les ténèbres obnubilantes et traversant l'espace ». Mais peut-être, comme nous l'avons déjà observé, vaut-il mieux conserver dans l'esprit le sentiment d'un flottement, d'une imprécision essentielle, quitte à choisir, fût-ce arbitrairement, sur le plan pratique de la traduction.

C'est l'AV. qui nous achemine vers des valeurs fixes, c'est la prose védique surtout qui consolide et répartit les emplois : l'ordre des mots, devenant impérieux, trace à lui seul la catégorie à laquelle nous avons affaire, préposition, préverbe ou particule. Le règne de la fantaisie est décidément terminé.

ANNEXE : les verbes à double préverbe.

La liste est assez longue dans le RV. des verbes qui, si l'on se fie au dictionnaire de Gr., sont pourvus d'un double préverbe¹.

(1) Dans l'AV., l'index de Wh. paraît au premier abord être complet, mais on constate bientôt qu'il ne donne que les formes verbales comportant deux préverbes en contact entre eux et en contact eux-mêmes avec lesdites formes, autrement dit les cas où nous avons un premier préverbe atone, un second tonique devant un verbe atone (type *anusām viśasva*), ou bien deux préverbes atones devant un verbe ayant le ton (type, beaucoup plus rare, *abhisamviśanti*). Ces situations sont en effet largement prépondérantes, mais elles n'épuisent pas tous les cas possibles, ceux où le premier préverbe notamment est en « tmèse » et, partant, tonique. Wh. les a omis parce qu'il considèrerait un tel préverbe comme prépositionnel. Il demeure que l'usage s'achemine dans l'AV. vers une grande simplification, tout en accroissant la proportion relative des formes à double préverbe. — Les cas de trois préverbes dans l'AV. sont très rares (*abhi pāry ā vānta, upodaiti* et — devant forme verbale impersonnelle — *abhyudētya* — ces trois dans les passages en prose —, enfin *upasampārāṇayāt* et *anusam-*

On en trouve des exemples filtrés chez De. p. 434. Nous en avons, à l'occasion, déjà cité ci-dessus.

En phrase non subordonnée ou plus exactement à verbe non tonique, la situation usuelle est celle où le premier préverbe est séparé du verbe — en avant ; bien plus rarement, ce « premier » préverbe est reporté en arrière, c'est un « postverbe » — et, il va sans dire, pourvu du ton¹. Une autre formule, attestée à moitié de la précédente, consiste à garder le contact des deux préverbes entre eux, et avec le verbe, ce dernier étant atone, ceux-là accentués, type *abhi prá gāhate* (45 fois environ). Il arrive aussi, une quinzaine de fois, que seul le second préverbe ait le ton, le premier étant considéré comme un proclitique (c'est là évidemment la condition optima pour décider que la forme est réellement un préverbe) : ceci se présente surtout là où le second préverbe est *ā*, mais aussi dans *abhyūc cara, anvāvāt, upāva sja*.

Les autres situations théoriquement possibles sont rarissimes, type *abhi prá...sakṣi* (4 fois) et, avec report en arrière du « premier » préverbe, *āva sjaōpa* (12 fois), *prá...tiṣṭha...āti* (7 fois), *jahi...abhy ā* (une fois). Comme dans le cas d'un préverbe unique, le report en arrière a lieu en contact et s'accommode mal de la « tmèse ».

La phrase subordonnée (qui présente considérablement moins de cas) donne les aménagements correspondants : *ūpa...prasarsré* (11 fois), *ābhi samdadhūh* (11 fois), *abhipraghnānti* (5 fois), *nī...dādhra ā* (2 f.), *ā...tatāntha...vi* (2 f.) ; isolément, *udāgā abhi, ānū prá mucāh, ā...abhi vārtate, prá...āti...pārṣi*. On peut hésiter en plus d'un cas sur la valeur préverbale de l'élément le moins proche du verbe.

La prépondérance des verbes de mouvement est grande dans ces combinaisons, surtout celle de *i-* et de *vrt-* : cette propension indique à elle seule que le préverbe « lointain » tendait à s'approcher de la valeur prépositionnelle ; mais le mouvement est loin d'être achevé (il est plus sensible là où le préverbe en question est séparé ou postposé) ; si on le précisait dans la traduction, on irait au devant d'anomalies mal explicables, conduisant à rendre tout différemment les préverbes du groupe *prá* (a-prépositionnels) et ceux du groupe *abhi* ou *prāti*. L'unité des deux catégories est la chose à préserver avant tout.

D'ailleurs le préverbe « lointain » n'a pas toujours, il s'en faut,

prāyāhi dans les parties versifiées), outre quelques cas probables de préverbes séparés. Dans le RV. il n'y a aucun ex. sûr, ni même probable (De. p. 435) : *sām ... āvavṛtran... abhi* III. 32, 15 doit contenir un 3^e préverbe devenu préposition ; la séquence insolite *prá...āva...ūd ayamṣta* I. 56, 1 a aiguisé en vain la sagacité des chercheurs.

(1) Le second préverbe étant en contact. Il y a toutefois quelques cas où le second préverbe est lui aussi séparé (et tonique), type *prāti...āva...han* (13 fois).

l'aptitude prépositionnelle ; dans *prāti...āva dānavām han* V. 29, 4 « (Indra) a repoussé et terrassé le démon », chaque préverbe a son rôle « local » distinct. Dans *abhi sām...vāvṛdhur hāvanāni yajñātḥ* VI. 34, 4 « les invocations l'ont renforcé conjointement aux sacrifices », le premier préverbe est perfectivant, le second dépeint l'idée de simultanéité. Moins sûr *pūrvīr āti prá vāvṛdhe* VIII. 62, 2 « il a dépassé en croissance maints (peuples) » ou, ce qui revient au même, « il a cru au delà de maints (p.) ». Le second préverbe peut former une unité avec le verbe, unité que souligne précisément la présence d'un préverbe extérieur ; ceci se passe notamment quand il s'agit de *ā*, comme dans le vers *ūpa yanti, ūpa mā yanti* VIII. 46, 30 « ils viennent à moi, ils viennent à moi » où la nuance entre *ūpa-i-* et *ūpa-ā-i-* est imperceptible. Ailleurs, c'est le préverbe lointain qui est explétif, *ā ca vāhāsi tāñ ihā devāñ ūpa* I. 74, 6 « quand tu convoies ici les dieux » ou *dīnā dākṣā vi duhanti prá vānām* IV. 24, 9 « les esprits faibles corrompent le commerce ».

Comme dans le cas du préverbe unique, la distance, là même où le sens apparent le favoriserait, interdit l'emploi prépositionnel, *yāt...udāgā abhi* VIII. 93, 4 « ce que tu domines en montant (au ciel) ». Si *abhi* est une préposition dans X. 29, 3 (*dūro giro abhi... vi dhāva*), *vi* — qui ne saurait l'être — n'en a pas moins l'apparence dans la même phrase, « coule à travers les portes vers les chants ! » (l'expédient consiste à traduire « traverse les portes, accède aux chants ! »). La phrase *yāh...abhi vipasyāti* III. 62, 9 X. 187, 4 incite à poser un préverbe prépositionnel en raison du régime nominal, mais *vipasya...abhi* III. 23, 2, où un tel régime fait défaut, garde naturellement la double affectation préverbale. Faut-il analyser différemment *upāvasja...havīmṣi* X. 110, 10 « libère les offrandes ! » et *āva sjaōpa devān* III. 4, 10 « libère-(le) pour (qu'il aille) aux dieux ! », même si la traduction conduit à deux structures différentes ?

Bref, la présence de deux préverbes modifie peu de choses aux résultats de l'enquête portant sur la rivalité entre préverbe et préposition. La présence d'un préverbe lointain renforce assurément la liaison entre le préverbe « prochain » et la forme verbale, sans pour autant renforcer dans des proportions notables la tendance prépositionnelle que ce premier élément était susceptible, par le fait des circonstances, de comporter.

ÉTUDES PĀNINÉENNES

A. LA GRAMMAIRE PRĀKRITE DE TRIVIKRAMADEVA.

M. P. L. Vaidya, qui a donné récemment une excellente édition critique de la grammaire de Trivikramadeva, note que cet auteur reproduit à peu de détails près le traitement du sujet tel qu'il était fourni par Hemacandra. Nous connaissons dans les traditions sanskrits ce type d'adhésion, qui revient en somme, pour un auteur ultérieur, à livrer ce que nous appellerions une seconde édition d'un texte antécédent. Les « innovations » de Tri. par rapport à Hem. sont justement de celles qu'on rencontre parmi les grammairiens sanskrits, et par exemple entre Hem. lui-même et Śākaṭāyana. Elles se répartissent en trois groupes, *a*) les noms techniques ; *b*) les gaṇa ; *c*) détails portant sur des mots isolés¹.

(1) En outre, les quatre sū. initiaux sont neufs : le premier (*siddhir lokāc ca*) dont le premier élément est choisi pour ses vertus auspicieuses (cf. la *vṛddhi* pāṇinéenne), comme aussi le mot terminal (*siddhāḥ* ; cf. l'*udaya* pāṇinéen, dans l'avant-dernier sū.), rappelle que le *loka* ou « usage mondain » joue son rôle dans l'apprentissage de la langue : allusion tacite à la vieille distinction *laukika/vaidika*.

Le second rappelle que ce qui n'est pas enseigné dans ce traité est conforme aux autres traités (c. : Kaumāra, Jainendra, Pāṇinīya) : ceci confirme la dépendance par rapport au skt, dépendance qu'exprime l'avant-dernier sū. (*śeṣaṃ saṃskṛtavarā*) et qui se répercute dans le procédé d'élimination cher aux grammairiens pkts, *śeṣaṃ prāgvaṭ* fin de III. 2 ; *śaurasenīvat* III. 2, 27, *śeṣaṃ śaurasenīvat*, 62, etc.

Le troisième définit le « nom technique » comme ayant forme d'énoncé condensé (*pratyāhāra*), ce que Pāṇ. pratiquait sans éprouver le besoin de le définir. Il est vrai que c'est, comme nous allons voir, l'innovation majeure, par rapport à Hem., dans la présentation des règles. A côté, d'ailleurs (comme le laisse entendre le « *vā* » audit sū.), il y a des t. techn. faits d'abréviations — autres que des *pratyāhāra* — ou d'autres in-extenso. Les premiers, *pratyāh.* ou non, feront l'objet des sū. 5 sqq. ; les seconds (qui ne sont pas définis) sont peu nombreux, parfois innovants par rapport à Pāṇ., mais se retrouvant soit chez Hem., soit chez des grammairiens skts post-pāṇinéens : ainsi *saṃdhi* (vieux terme des Prāt.), *klība*, *bhaviṣya(n)ti*, *bindu* (Hem. utilise le plus commun *anusvāra*), *nāmni* au sens de *saṃjñāyām* et quelques autres.

Le quatrième définit l'élément « *it* » (comme étant le nom de l'énoncé condensé qui, dans les désinences casuelles, consiste à joindre le phonème initial d'une série avec

a) Les noms techniques sont posés et définis dans la séquence (I. 1.) 4-12, ce qui rappelle l'ordonnance « logique » des grammairiens tardifs, substituée à l'ordonnance apparemment capricieuse de Pāṇ. Ce sont *ha* (*hrasva*), *di* (*dīrgha*), *śu* (classe des sifflantes — mot fait comme les pāṇinéens *ku*, *cu*, etc.), *sa* (*samāsa*), *khu* (*ādi* : phonème initial), *ga* (*gaṇa* ou plus précisément, mot initial de *gaṇa*), *phu* (phonème second), *stu* (groupe consonantique) : type d'abréviations qui nous rappelle soit Vopadeva, soit des hétérodoxes comme Jainendra¹.

On peut relier à ces définitions le sū. 13 concernant l'emploi de « *tu* » (cf. la note préc.) ; le sū. 14 posant qu'une opération qui porte sur un mot à exposant *l* ne donne pas lieu, en général, à une option : la présence d'un exposant *l* chez Pāṇ. ne pouvait gêner cette affectation nouvelle, d'ailleurs assez inattendue. La notion de « *vikalpa* » joue un rôle essentiel dans la grammaire pkte. Le sū. 15 pose, de manière analogue au précédent, qu'une opération portant sur un mot à exposant *s* donne lieu à un allongement de la voyelle antérieure (cf. l'usage de *śīt* chez P. I. 1, 55). Enfin le sū. 16, qu'une opération portant sur un mot à exposant *ñ* donne lieu à une nasalisation de la voyelle. Tout ceci montre la disponibilité des *anubandha* pāṇinéens pour des fins nouvelles.

Telles sont les règles innovantes du début. La partie commune avec Hem. commence au sū. 17 (= Hem. I, 1, 1), indiquant la validité « diverse » des règles pktes : c'est là, précise le c., un *adhikāra* fonctionnant jusqu'au terme du Traité.

b) Les listes de mots *deśya* (qui chez Hem. se limitaient, comme on sait, à un sū. unique situé en fin de l'ouvrage, sans parler du traité spécial consacré à ce sujet, à l'imitation des recueils de *gaṇa* dans la tradition skte) figurent en principe au terme du *pāda* : c'était aussi, dans une certaine mesure, la place privilégiée pour les *gaṇa* skts (II. 1 IV. 1, etc.). Deux de ces listes coïncident avec le contenu de la liste de Hem. : ce sont I. 3, 105 et III. 1, 132 (avant-dernier sū. du *pāda*). Comme il est d'usage, les mots sont donnés en « *nipātana* », mais seule la liste qui clôturait la grammaire, la seule aussi qui soit expressément appelée *deśya* — elle comporte

la consonne finale, ainsi « *sus* » comme nom des désinences (*su*), *au*, *jas*. Ce sū., qui combine bizarrement l'enseignement de P. I. 1, 71 avec celui de P. I. 3, 2, paraît plutôt gauche.

(1) *Khu* et *phu* utilisent des phonèmes rares et disponibles ; *stu* est un arrangement fondé sur *saṃyukta*. La tendance au timbre *u* se retrouve dans la préférence donnée à *tu* sur *vā* (l'un et l'autre termes sont d'ailleurs usités, au même sens, tant dans les sū. que dans le c.) ; Hem. se sert de *vā* seul, selon l'usage normal, et ignore les abréviations susdites. *Tu* était déjà employé (fort rarement à vrai dire) par Pāṇ. dans un contexte tel qu'il pût paraître donner lieu à une « option ».

plus de 850 mots — est fournie sans spécification : ce sont les mots considérés comme *siddha* « réalisés » (du seul fait qu'ils sont posés ; c. *niṣpanna* ou *prasiddha*) : de même certain *gaṇa* pāṇinéen est considéré comme *sādhū*. Le comm. accompagne simplement ces mots d'une glose skte. Les autres *gaṇa* sont I. 2, 109 (fait de mots comportant, par rapport au skt, « changement de voyelle » et autres phénomènes) I. 4, 121 (avec des analyses étymologisantes) II. 1, 30 (seul cas de *gaṇa* figurant au centre d'un *pāda* ; avec « changement de voyelles, etc. » et suffixes tels que *-ṭ(n)*). Les *gaṇa* déjà cités I. 3, 105 et III. 1, 132 sont caractérisés, l'un par des « changements de phonèmes, accrétiens ou suppressions dans la base ou le suffixe », l'autre par la présence du suffixe *-(k)ta-*. Ces analyses ou semi-analyses de mots de *gaṇa* s'inspirent de pratiques analogues qu'on trouve déjà chez les commentateurs pāṇinéens, par ex. à propos de P. II. 2, 31.

c) Sont nouveaux quelques sū. disséminés dans le corps de la grammaire, surtout à l'adhy. I et relatifs à des mots isolés, dont Hem. ne traitait pas. Nous ne nous y arrêtons pas davantage, vu que ceci n'intéresse que la doctrine du pkt.

Dans l'ensemble, la grammaire de Tri., comme les traités parallèles, consiste en une longue suite de formes présentées comme les « substituts » d'autant de formes sktes. La théorie disparaît sous le détail descriptif. C'est la généralisation du procédé de l'*ādeśa*, déjà si largement utilisé par Pāṇ. L'ordonnance générale est la même que chez Hem. (Vaidya p. xxviii), sauf que la disposition des *pāda* et des *adhyāya* est différente ; les 9/10 des sū. présentent, par rapport à ceux de Hem., des variantes de forme, pour la plupart sans importance (changements dans l'ordre des mots, etc.) ; il se présente aussi — procédé connu, qu'applique en particulier Candragomin — des réductions de deux sū. antérieurs à un seul : la technique du *yogavibhāga* autorisait ce procédé commode. Naturellement la liberté au point de départ était plus grande qu'en skt, puisqu'il n'existait pas de Traité servant de norme et de modèle : de cette liberté initiale, les grammairiens pkts se sont gardés d'abuser. La pratique des écoles sktes a été, ici encore, contraignante.

Les *adhikāra* sont présents, mais en nombre très limité. On connaît le procédé de l'*anuvṛtti*, éventuellement celui du *ca* au sens de « etc. » (mais l'emploi du *ca*, en général, dans les énoncés, est rare comparé à Pāṇ.). On maintient par tradition des « exposants » de la tradition skte, même si (ce qui arrive d'ordinaire) l'usage ancien est devenu sans objet. Dans l'ensemble, au reste, la technique grammaticale est réduite à son minimum : tendance qui se marque déjà chez tous les non-Pāṇinéens dans le domaine

skt, tandis que l'autre tendance dominante, celle qui pousse à rationaliser la présentation, est également sensible : on peut même dire que, dans le domaine pkt, la systématisation à forme « *sid-dhānta* » s'est réalisée plus vite et plus tôt qu'en skt.

Un point digne d'attention est l'importance allouée au « *vikalpa* » (noté par *tu* et *vā* comme nous l'avons rappelé) et au « *bahulam* » ; dans le même sens, noter aussi la présence du « *vyatyaya* » (cf. le sū. antépénultième : *ladvyatyayaś ca*). Ces indications sont, bien entendu, justifiées par les conditions intrinsèques de la grammaire pkte, étudiée du point de vue skt. Il semble toutefois que cette façon approximative (bien que parfois précise dans le menu détail) de présenter les faits s'inspire de la tradition « *chandasi* » chez Pāṇ. et chez Pat. : il est inutile de rappeler la place qu'y tiennent le *bahulam*, le *vikalpa* en général, le *vyatyaya*. De là aussi la fréquence chez Tri. des énoncés comportant « *prāyas* », tel sū. libellé en « *atantram* » (III. 4, 68). Les mots affublés du suffixe *-vat* rappellent non seulement le *sthānivat*, *āmantrivat* de Pāṇ., mais plus précisément l'axiome *chandovat sūtrāṇi* « les sū. se comportent comme le chandas ».

B. LE PARIBHĀSENDUSEKHARA.

a) la liste des *paribhāṣā* chez Śiradeva.

La liste des *p(ari)bh(āṣā)* chez Nāg(ojibhaṭṭa) est celle qui fait autorité. Non seulement par le nom du grammairien qui les a magistralement commentées, mais par le fait que cette liste comporte en grande majorité des pbh. émanant du (Mahā) Bh(āṣya) — soit des v(ār)tt(ika), soit, plus souvent, de P(a)t(añjali) lui-même — ou dont l'existence est postulée par le Bh. ; cf. à ce sujet Ki(elhorn) trad. p. II. Les pbh. empruntés au Bh. ne présentent que des variantes formelles, insignifiantes. Le nombre des pbh. contraires à l'enseignement du Bh. est très réduit : il se limite selon Ki. p. III aux pbh. 56 (citée chez Kaiy.), 78 et 121, ainsi qu'aux subdivisions (le procédé par subdivision semble trahir, par lui-même, la fabrication moderne) composant les pbh. 93 (n° 1-10) et 120 (n° 1-3). Il faut y ajouter (cf. Ki. p. XVIII) la pbh. 4, contre-partie de 5 et quelques autres (n°s 41, 51, 96, 102, 119) qui, tout en émanant du Bh., reflètent l'opinion d'un discutant qui ne connaît que partiellement la vérité ; enfin la pbh. 92, dont l'acceptation par Nāg. est laissée dans l'incertitude, est également à ranger au nombre des pbh. rejetées.

La liste commentée par Nāg. est celle même qu'on trouve en annexe du *sūtrapāṭha* pāṇinéen, ainsi dans la *Bhāṣāvṛtti* ou dans

la *Siddhāntakaumudī*¹. Le fait que des pbh. criticables y aient été incluses (si tant est qu'il faille adopter le point de vue de Nāg. sur ces pbh.) montre simplement que des considérations pédagogiques ont prévalu quand il s'est agi de constituer une liste compréhensive : une pbh., même sujette à caution, pouvait donner lieu à des discussions utiles, soit qu'elle se présentât isolément, soit qu'elle figurât comme contre-partie d'une pbh. correcte.

La liste recueillie par Śiradeva (et dont dépend aussi la *vṛtti* plus brève due à Nilakanṭhadīkṣita) n'a pas les mêmes avantages. Si le nombre total des pbh. y est sensiblement le même que chez Nāg. (129 Śr. contre 133 Nāg., chiffre obtenu en décomposant les pbh. complexes des n°s 93 et 120), les variantes par rapport à la teneur de Pt. sont plus nombreuses et plus accusées. Les pbh. contraires à l'enseignement du Bh. se retrouvent pour la plupart chez Śr., qui en ajoute quelques autres² : à savoir, le n° 3 autorisant les opérations en dépendance réciproque — contrairement à un axiome de Bh. I. 3, 12. Le n° 76, suivant quoi les mots tout-faits (*nipātana*) n'entravent pas nécessairement les règles auxquelles ils contreviennent, énoncé émanant de Bhaṭṭojī, semble-t-il, et qui est opposé à Bh. I. 1, 27 (comme le rappelle Nāg. commentant la pbh. 110). Ces deux exemples sont ceux de pbh. qui prennent le contre-pied d'une pbh. admise, soit pour déclencher une validité optionnelle, soit pour se référer à des cas distinctifs. On rencontre déjà de ces pbh. adverses, en contiguïté, dans la liste-vulgate, n°s 2/3, 4/5 (déjà citées), 45/46, 47/48, 107/108 (parfois il s'agit simplement de pbh. complémentaires, comme 62/63). Śr. use encore du procédé pour 127/128 : l'énoncé 128 (« on connecte la racine, d'abord avec le préverbe, ensuite avec les instruments-de-réalisation »), opposé au Bh. et rejeté par Nāg. (pbh. 50, cf. Ki. p. 247), voisine avec l'énoncé inverse n° 127 qui est le seul correct.

D'autres pbh. de Śr. sont encore rejetées par Nāg. Elles représentent des teneurs modifiées d'une pbh. ancienne. Ainsi le n° 11 (« un phonème enseigné, appartenant au *pratyāh.* « *aṇ* », n'inclut pas ses homophones ») contrarie P. I. 1, 69 et la pbh. 19 de la vulgate : cette formulation, bien qu'à certains égards souhaitable, est

(1) Chaque école a dû avoir sa liste : nous avons au moins celles de Candragomin et de Kramadīśvara. Dans la grammaire de Bhoja, les pbh. ont été mises en sū. et insérées dans le sū.pāṭha, ce qui s'accorde bien avec le caractère général des pbh., tel que nous tenterons de le dégager au terme de cette étude.

(2) Nombreux aussi, soit dit en passant, sont les cas où Śr. est (implicitement) réfuté par Nāg., notamment à propos des *jñāpaka*. Nous nous référons en tout ceci à la traduction annotée de Ki., qui donne en appendice la liste de Śr. avec les correspondances.

taxée de modernisme par Nāg. en fin de son comm. sur 19. Le n° 22 (« une règle ou opération *antaraṅga* prévaut sur une règle ou opération *bahiraṅga* »), tout en restant fidèle au cadre général des prévalences relatives, est rejeté par Nāg. ad pbh. 50 (Ki. p. 243) comme étant incompatible avec le fait qu'un *bahiraṅga* applicable en même temps qu'un *antaraṅga* est tenu pour « non-réalisé » par rapport à ce dernier. L'énoncé 50 chez Nāg. est un progrès sur l'énoncé 22 de Śīr. dont il conserve la substance en évitant une formulation sujette à critique. Le n° 51 (« quand un terme note un élément avec un seul exposant, il ne note pas le même élément à deux exposants ») résulte d'une acception blâmable donnée à la pbh. 82 de la liste-vulgate (selon ce que dit Nāg. au terme de son comm. sur ladite pbh.). Le n° 99 (« quand la cause disparaît, l'effet disparaît aussi ») émane de Kaiy. d'après Nāg. (comm. ad pbh. 56), la teneur de Śīr. étant censée rendre le sens véritable de ladite pbh. : en fait, Nāg. écarte cette teneur — qui n'a guère, au surplus, qu'un intérêt de maxime générale, plutôt qu'une valeur technique —, comme il écarte presque tout ce qui vient de Kaiy. Le n° 77, qui modifie le libellé de la pbh. 29 dans la liste usuelle, est désapprouvé par Nāg., s'appuyant sur un passage de Bh. I. 1, 72 qui combattait déjà cette formulation proposée par un vt. Il faudrait enfin citer le n° 101 (« en cas de doute sur la signification technique ou non-technique d'un mot duquel dépend une opération, il faut s'en tenir à la valeur technique ») : bien que citée chez Bh. (I. 1, 23), cette pbh. est modifiée par Nāg. (ad pbh. 9) d'une telle manière que la conclusion équivaut à un rejet. On voit donc que la liste de Śīr. a admis un nombre relativement élevé de maximes qui sont en désaccord avec l'école pāṇinéenne : il doit s'agir, répétons-le, non d'emprunts à d'autres écoles, mais de formules conservées à des fins pédagogiques.

Quelques autres pbh. ignorées de la liste-vulgate remontent à Pt. et sont, de ce fait, légitimées par Nāg. C'est le n° 60 (« quand il y a application possible des deux côtés, un élément ne peut (contrairement à I. 1, 21) être traité à la fois en finale (de ce qui précède) et en initiale (de ce qui suit) ») : la provenance est Bh. VI. 1, 85, cf. Nāg. ad pbh. 53. Le n° 61 (« le pbh. sū. I. 1, 56 ne s'applique pas au cas d'une règle concernant un phonème ») figure aussi dans Bh. l. c. et est impliqué dans le raisonnement de Nāg. ad pbh. 53 (Ki. p. 292-293). Le n° 86 (« une règle-particulière entrave une règle-générale là même où l'une et l'autre seraient applicables ») est un renforcement de la pbh. qui dans la liste usuelle porte le n° 57, cf. Nāg. ad loc. et Bh. I. 1, 47. Le n° 96 (« une règle-particulière n'entrave pas une règle-générale quand il s'agit d'un changement propre à la syllabe redoublée ») remonte à Bh. VII. 4, 82, cf. Nāg.

ad pbh. 57-58. Le n° 57 (« le pbh. sū. I. 1, 72 ne s'applique pas au cas d'un composé ou d'un dérivé, sauf s'il s'agit d'un terme à exposant « *uk* » ou d'un phonème ») émane d'un vt. ad I. 1, 72, cf. Nāg. ad pbh. 31 : ce n'est donc pas proprement une nouveauté, non plus que les cas précédemment cités qui, par rapport à la vulgate, représentent des variations de pure forme. De même le n° 10, simple complément au n° 9 (= 14 chez Nāg.), précisant que la pbh. antérieure ne concerne pas les phonèmes en tant que tels, et qui résulte de Bh. III. 4, 77, ne saurait être considéré comme une véritable innovation.

On en dira autant des rares pbh. de Śīr. qui prétendent modifier certaines règles pāṇinéennes, la seule différence avec la classe précédente étant qu'elles ne sont pas (semble-t-il) citées ou impliquées chez Pt. Ce sont le n° 13, extension du *tadantavidhi* (I. 1, 72) ; le n° 17, modification de I. 1, 69 ; le n° 67, réaménagement du pbh. sū. I. 1, 56 ; le n° 92, exception au même sū. ; enfin le n° 95, extension du même. Il n'est pas surprenant si les pbh. sū. ont été traités par les compilateurs de pbh. comme des pbh. réelles, c'est-à-dire susceptibles de modifications, compléments ou exceptions.

Restent des énoncés qu'on peut appeler provisoirement « nouveaux », en ce sens qu'ils ne prennent appui ni sur Pāṇ., ni sur Pat. On constate que ce sont plutôt des maximes généralisantes, fondées sur des faits d'évidence ou de raisonnement intuitif. Ainsi le n° 35 « quand il n'y a pas possibilité d'application, il y a entrave ; quand il y a possibilité, il y a ou il n'y a pas entrave » résulte de la nature des choses. Le n° 84 de même (« les opérations ont lieu en fonction d'une application à venir ») ; le n° 119 (« en cas de doute, on emploiera le pluriel », ex. *kali bhavataḥ putrāḥ*) ; le n° 120 (« on admet que la désinence change [virtuellement] en raison du sens », ainsi dans *uccāni gṛhāṇy asya devadattasyāmantrayasvainam*, où il faut relier *enam* à un Ac. *devadattam*). On peut considérer comme une astuce d'école le n° 88 (« les suffixes féminins sont semblables à un fœtus », c'est-à-dire se placent entre le thème et la désinence) : formule qui rappelle le *parjanyaavat* de Nāg. (n° 111) et qui, en fin de compte, viserait simplement à permettre la formation du type exceptionnel *yakā, sakā*.

Enfin, il y a quatre énoncés qui, sans convenir mieux que les précédents à l'idéal d'un pbh.-pāṭha, expriment le souci de compléter tel ou tel enseignement de grammaire : ainsi le n° 54 (« pour les adverbes il y a *karmatva* — ce qui revient à dire qu'ils ont forme d'Ac. — et genre neutre ») ; le n° 108 (« il y a prévalence du ton « *cit* » sur le ton « *pit* », avec exemples tirés de P. IV. 1, 74 où l'oxytonie prévaut sur l'atonie) ; le n° 126 (« le *dvandva* exprime une référence-nominale simultanée à une action », ex. *devadat-*

layajñadatta pacataḥ, définition visant à améliorer P. II. 2, 29) ; enfin le n° 129 et ultime, enseignant qu'« une connexion (d'état) s'exprime dans les composés, dans les dérivés primaires et secondaires, mais non dans les mots à sens conventionnel, ni dans les homonymes (à un terme régulier), ni enfin dans les mots n'allant pas au delà de l'expression même de la connexion » : c'est là une sorte de remarque qu'on rangerait volontiers dans la philosophie grammaticale, plutôt que dans la grammaire.

En définitive, la liste de Śr. ajoute peu de traits valables à la liste courante ; ce qui se rapporte à des sources anciennes est en général de pure forme ; ce qui est moderne n'a pas de place importante, voire à proprement parler convenable pour un recueil bien organisé de *paribhāṣā*'s.

Le classement chez Śr. est fort différent de celui qu'atteste la liste de Nāg. Les pbh. y sont distribuées en 28 catégories. La dernière, sorte de *pariśiṣṭa*, comprend (à partir du n° 100) des *nyāyamūlāḥ paribhāṣāḥ*, c'est-à-dire des maximes répondant soit aux *lokanyāyasiddha*, soit aux *yuktisiddha* (on dit aussi : *nyāyasiddha*) de la vulgate, dont la validité se démontre soit par des évocations de la vie « mondaine », soit par le raisonnement logique. Ce sont aussi celles dont nous avons vu que le caractère proprement « pbh. » y est le moins formé.

Le gros du recueil suit l'ordre de la théorie grammaticale, les 27 rubriques correspondent aux sū. initiaux de chaque pāda, c'est-à-dire reproduisent le mot initial ou un mot important voisin¹. Noter que plusieurs pāda manquent, les rubriques valant alors pour deux ou même trois pāda consécutifs : ce sont V. 1 et 4 ; VI. 3 ; enfin VIII. 2 et 3.

Quant au rangement des pbh. par pāda, il est conditionné, non par le sujet auquel la pbh. se rapporte (ce serait impraticable, vu la validité universelle de la plupart de ces maximes), ni par l'endroit du Bh. où elles figurent pour la première fois, mais par l'endroit où se situe le *jñāpaka*, l'indice-révélant qui leur a donné naissance. Ces 27 rubriques représentent en effet l'équivalent des *jñāpakasiddha* de Nāg.

(1) Sauf la première rubrique, qui s'appelle *prathamāḥ pādāḥ*. Cf. aussi *kāraka*, qui forme la rubrique essentielle de I. 4, mais se situe à l'intérieur du pāda. Cf. enfin *sup*, qui répond à l'enseignement principal de VII. 1 — La section VI. 4 est désignée par *ṣaṣṭhāṅga*, c'est-à-dire « le terme AṅGA du sixième adhyāya ».

b) L'arrangement des *paribhāṣā* chez Nāgojībhaṭṭa.

Tout autre est l'arrangement des pbh. dans la vulgate, tel que Nāg. le reproduit et le commente. Dans une large mesure, il se fonde sur les affinités, sur le développement logique de la pensée. Par exemple, les pbh. formant règle-entravante par rapport à une pbh. principale considérée comme règle-générale (*utsarya*) viennent à la suite de celle-ci, tout comme les règles grammaticales qui offrent l'une par rapport à l'autre ce même caractère¹.

La pbh. initiale du recueil « c'est par l'interprétation qu'on acquiert le (sens) spécifique (d'un terme ambigu) : ce n'est pas parce qu'il y a ambiguïté (qu'il faut conclure) qu'il n'y a point règle » est bien appropriée à figurer en tête, puisqu'elle engage la définition même d'une règle, avant toute spéculation sur son contenu. En outre, la pbh. se présentait dès la portion liminaire (*śivasūtra*) du Bh.

Les deux pbh. qui suivent (nos 2 et 3) — dont l'origine se tire (comme la précédente, d'ailleurs) de la nature des choses, soit qu'on adopte la solution 2 ou la solution inverse 3 — forment un jumelage de deux enseignements inversés, dont seul l'un s'avère correct : type de présentation que nous avons déjà relevé p. 133. Il s'agit des relations existant entre une pbh. (et, accessoirement, une *saṃjñā*, c'est-à-dire une règle définissant un t. techn.) et les opérations auxquelles elle s'applique : à nouveau, il y a là une matière bien propre à figurer au début du recueil.

Sont également jumelés et adverses les nos 4 et 5, qui concernent les exposants (*anubandha*) : comme il vient d'être question des *saṃjñā* en général, l'auteur passe à l'examen d'une de ces *saṃjñā*, les *anubandha* : non pour les définir — la définition résulte de P. I. 3, 2-9 —, mais pour déterminer s'ils font ou non partie intégrante de l'élément qu'ils caractérisent. La délimitation d'un énoncé est un des problèmes majeurs avec lequel les commentaires ont à se confronter. Le choix fait par Nāg., choix déjà indiqué par le Bh. qui cite et écarte la pbh. 4, l'amène à discuter la pbh. 6, également relative aux exposants et n'ayant de sens que si l'on a admis au préalable la solution 5. A son tour, la pbh. 7 enlève tout fondement à une objection qu'on pourrait faire à la pbh. 5 et dont ne libère pas l'énoncé n° 6. Enfin la pbh. 8 dissipe une autre objection.

(1) Le schéma du sūtrapāṭha a servi de modèle : Nāg. fait, à l'occasion, jouer des reconductions (*anuvṛtti*) d'une pbh. à l'autre (d'une manière qui peut nous sembler forcée) : ainsi Ki. p. 6, n. 1 ou encore p. 165, n. 1.

Ces pbh. 6-8 ne sont pas des exceptions à 5, mais plutôt des formules complémentaires. L'ensemble 4-8 constitue un groupe bien cohérent.

Avec la pbh. 9 est abordé un autre sujet : c'est une maxime générale, dont la validité procède d'une alternative implicite : un terme énoncé dans un sū. a-t-il valeur technique (littéralement « artificielle ») ou non ? La solution adoptée, qui laisse les cas individuels décider, modifie la thèse (admise par Sīr. n° 101) n'autorisant que la valeur technique.

La pbh. suivante (n° 10) se fonde sur une maxime « mondaine » (*lokanyāya*) : pendant qu'un élément subit une opération grammaticale, il ne peut fonctionner comme cause déterminant (l'application d'une règle, dont le résultat serait d'empêcher ladite opération)¹.

La pbh. 11, quoique formulée de manière technique (« l'élément muni d'un accrément a cet accrément pour partie intégrante, en sorte que l'un et l'autre sont compris dans une notation comportant ledit élément ») résulte aussi d'une maxime « mondaine » : cette pbh., qui au surplus est de validité non universelle, concerne comme précédemment la délimitation d'un terme noté dans un sū., problème maintes fois évoqué dans les commentaires, l'un de ceux auxquels les pbh. sū. ne suffisaient nullement à pourvoir.

La pbh. 12, concernant les substituts (*ādeśa*), appartient à un genre différent : c'est la formulation modifiée d'un sū., à savoir du pbh. sū. I. 1, 49, autrement dit un vt. précisant la signification du sū. auquel il se rattache. Pareillement, la pbh. 13 se fonde sur le sū. suivant (I. 1, 50) et sur l'un des vtt. afférents ; comme la précédente, cette pbh. traite des substituts.

D'application limitée, la pbh. 14 est fondée sur le raisonnement : « un terme apte à exprimer un sens l'exprime et ne note pas les éléments vides de sens (dont il se compose) ». Cette pbh. a pour complément la pbh. 15 qui repose sur une maxime « mondaine » et, à nouveau, implique une alternative : une opération prend-elle fonds sur la valeur primaire ou sur la valeur secondaire (: figurée) du terme dont elle dépend ? Cette discussion n'a de raison d'être que si l'on a d'abord convenu qu'un terme dans un énoncé est nécessairement signifiant. C'est, d'ailleurs, par delà 15, la pbh. 14

(1) A vrai dire, le caractère « mondain » de pareilles assertions vient seulement du fait que Nāg., les commentant, s'appuie sur quelque comparaison tirée de la vie courante. En l'occurrence, quand Devadatta possède un membre du corps en excédent, le nom Devadatta désigne cet individu en tant qu'il possède ce membre en excédent, non un individu qui en est dénué. Par ailleurs, il n'y a pas de séparation réelle entre les pbh. d'origine « mondaine » et les autres.

qui est remise en cause dans le n° 16 qui forme exception à 14 (Ki. p. 96, n. 1) : cette pbh. 16 est du type *vācanikī*, c'est-à-dire qu'elle tire son autorité de l'énoncé même : principe d'autonomie normative, assez analogue à celui de l'*abhidhāna* ou « capacité spontanée d'expression » dans les discussions du Bh.

Une autre maxime « mondaine » est le n° 17 « quand plusieurs termes sont énoncés ensemble, ou bien ils valent tous (dans une règle ultérieure), ou aucun d'eux ne vaut » : ceci pose les limites de l'*anuvṛtti* ou « reconduction », qui succède normalement à l'examen des limites internes de l'énoncé. Mais la pbh. 17 est aussitôt restreinte par 18 (cf. Ki. p. 103, n. 2) qui, formulant une sorte d'option, prive la règle principale d'une partie de son caractère incisif.

La pbh. 19 concerne l'homophonie, en liaison avec le sū. I. 1, 69 dont cette maxime n'est qu'une confirmation, comme le montre la discussion chez Nāg. (Ki. p. 105, n. 3). La validité de 19 est à son tour restreinte par 20.

C'est également d'un sū. qu'émane la pbh. 21 : celle-ci résulte de l'interprétation (déjà suggérée par un vt.) dudit sū. en tant que règle-prescriptive (ou : innovante), non en tant que règle-restrictive, cf. Ki. p. 113, n. 1.

La pbh. 22 concerne le caractère in-analysable des mots pourvus des suffixes *uṇādi* : elle se fonde sur un enseignement implicite de P. III. 3, 1, dont Pāyaguṇḍa (cité Ki. p. 116, n. 2) rend ainsi l'intention « quelles que soient les étymologies que d'autres grammairiens assignent aux mots à suffixe *uṇādi*, ils sont contraints à leur sujet de poser un *bahulam* » : c'est donc bien, là encore, la confirmation d'un enseignement pāṇinéen.

La pbh. 23 (qui repose sur la combinaison de deux sū., I. 4, 13 et le pbh. sū. I. 1, 72, cf. Ki. p. xv) forme la tête d'une section allant jusqu'à 28 inclus. Il s'agit, comme dans plusieurs règles déjà vues, de déterminer la portion de mot(s) que note l'enseignement d'un terme énoncé chez Pāṇ., en l'occurrence, d'un affixe ; la validité de 23, qui définit le principe, est restreinte par la pbh. 24 (considérée par Nāg. comme *vācanikī*) et par 25. Elle subit une exception avec le n° 26 (qui est lui aussi *vācanikī*) et avec 27 ; en apparence, une extension dans 28, mais en fait le domaine d'application de 28 est distinct de celui de 23 (Ki. p. 143 n.). En bref, tout le groupe 24-28 circonscrit la validité de 23.

La pbh. 29 — d'application limitée — est un simple développement (*prapañca*, Nāg.) du pbh. sū. I. 1, 72 ; la suivante (n° 30, qui est censée reposer sur une maxime « mondaine ») peut être tenue pour une restriction audit sū., ce qui justifie son rangement à la suite de 29 ; d'après Pāyaguṇḍa (cité Ki. p. 159, n. 1), 30

figure après 29 parce que la portion *lasya ca* dans 29 suggère la présence de 30. En tout cas, le n° 31 est une claire modification du pbh. sū. déjà cité, dont il empêche l'*ativyāpti*, tandis que 32 empêche à son tour l'*ativyāpti* de 30. Nous avons affaire, une fois de plus, à un groupe consistant. La spéculation sur I. 1, 72 s'achève avec le n° 33 (du type *vācanikī*), qui forme exception audit sū.

La pbh. 34 (faisant partie des maximes issues d'un raisonnement logique) est à considérer comme un appendice à toute cette première portion des pbh., qui s'étend de 1 à 37. Elle enseigne que « tout *dvandva* est optionnellement singulier » (sous-entendez : quand il n'y a pas de règle contraire) : c'est une déduction du sū. II. 2, 29. Une autre option, d'une portée beaucoup plus générale, fait l'objet de la pbh. suivante (n° 35) « toutes les règles sont optionnelles dans le domaine védique » : cette constatation est tirée (comme l'indique Ki. p. xv) de P. I. 4, 9 traité en règle indépendante, ou de P. III. 1, 84-85 traités en règle unitaire.

Cependant le n° 36 (d'ailleurs, de validité non universelle) est une maxime générale (« un élément imitant est traité comme s'il était l'original »), qui doit lointainement s'inspirer du *śhānivat-sūtra*. Le n° 37 est également « *anilya* » et repose à son tour sur une maxime « mondaine » : « ce qui a subi un changement en une de ses parties ne devient pas, pour autant, autre (qu'il était auparavant) ». Si 34 et 35 ont un caractère nettement *pariśiṣṭa* (n'étant nullement des pbh. au sens fort et plein du terme), les n°s 36 et 37 sont de ces maximes d'école, de ces *nyāya* d'application indécise, comme la dernière partie du recueil en suscitera d'autres analogues.

La portion 37-69 est, à tous égards, le centre de l'œuvre¹. Tout ce qui précède n'y était qu'un acheminement. Cette portion concerne en effet, à titre général, la prévalence de tel ou tel groupe de règles sur tel autre concurremment applicable. On peut dire que c'est l'armature du système. La pbh. initiale (n° 38, d'ailleurs « *anilya* », comme le montre assez la séquence ultérieure), qui se déduit du raisonnement logique, pose une hiérarchie des règles : la règle subséquente (ou l'opération impliquée par ladite règle) prévaut sur la règle antécédente ; la règle constante (c'est-à-dire

(1) A vrai dire, les pbh. terminales de cette portion, n° 67-69 (qui sont « *anilya* » et se fondent sur le pbh. sū. III. 1, 94 dont elles visent à restreindre la validité), ont aussi l'aspect d'appendices. Leur situation en queue du groupe se justifie par la discussion qu'elles engagent sur le caractère soit *utsarga* soit *apavāda* des cas qu'elles exposent, ce qui enchaîne avec les discussions antérieures. Par ailleurs, l'utilité de 67-69 est contestable, en ce sens que III. 1, 94 passait déjà pour être de validité non universelle (cf. Pāyagūḍa cité Ki. p. 357, n. 2), opinion qui, si elle est admise, frustre par avance toute pbh. restrictive de sa raison d'exister.

celle qui prend effet de toute manière, que prenne ou non effet toute règle conjointement applicable) prévaut sur la règle subséquente ; la règle *antaraṅga* (c'est-à-dire celle dont les causes d'application se situent à l'intérieur ou en avant des causes d'application d'une règle *bahiraṅga* conjointement applicable) prévaut sur la règle constante ; enfin la règle particulière-entravante (*apavāda*), sur la règle *antaraṅga*.

Prévalence équivaut à force-entravante, et il est impliqué (Ki. p. 220) que l'entrave n'a de sens que dans la mesure où la règle infériorisée ne prend pas effet simultanément.

Revenant sur ces cas l'un après l'autre, nous notons d'abord que la prévalence de la règle postérieure s'exprimait déjà par le pbh. sū. I. 4, 2, dont la pbh. 38 est, à cet égard, une simple confirmation. La validité de 38 sera restreinte ultérieurement par 52-55, 65 et 66. Les noms techniques *nitya*, *antaraṅga* (cf. ci-dessous, p. 142) et *apavāda* seront définis respectivement dans 42, 50 et 57 : ces pbh., en même temps que des *vidhi* ou règles-injonctives, sont donc des définitions de *saṃjñā* qui auraient aussi bien pu figurer dans la grammaire si l'Aṣṭādhyāyī n'avait évité ce domaine. Notons encore que la prévalence d'une règle constante sur une règle « inconstante » résulte aussi de 42 ; enfin que celle de l'*antaraṅga* sur le *bahiraṅga*, qu'on pourrait être tenté de dégager du libellé n° 30 (ce que fait effectivement Śr. 22), est combattue par Nāg. : le libellé retenu est plus souple et fait appel à la théorie de l'*asiddhatva* qui commandait déjà toute une portion de l'Aṣṭādhyāyī.

Entre 38 et 42 se place d'abord 39, pbh. visant à prévenir l'usage automatique du *paratva* (« il arrive qu'une règle antérieure s'applique à nouveau » après avoir été entravée par une règle ultérieure) : c'est comme un vt. élaboré sur P. I. 4, 2. La pbh. suivante (n° 40) écarte aussi l'*ativyāpti* de 39 (« de deux règles conjointement applicables et en conflit mutuel, celle qui a été une fois entravée est entravée définitivement ») : d'où résulte pratiquement (Ki. p. 188 n.) qu'on devra alléguer soit 39, soit 40, selon les formes particulières à réaliser ; le même aboutissement s'obtient, sans recourir à aucune pbh., si l'on interprète (quelque peu arbitrairement, il est vrai) *para* au sens de *iṣṭa*, à la suite du Bh. commentant I. 4, 2 (« il y a prévalence de celle des deux règles dont l'application crée des formes souhaitables ») : lesdites pbh. ne sont que des réinterprétations de I. 4, 2. Enfin la pbh. 41 ajoute un cas de prévalence non prévu par 38, celle d'une règle-restrictive (*niyama*) sur toute règle enseignant un *vikaraṇa* ou morphème verbal : il s'agit, en fait, d'une exception au système du *paratva*, ce qui justifie le classement de 41 à cette place, pbh. dont au reste la formulation n'était pas obligatoire (Ki. p. xviii et 203), vu que

le mécanisme des sū. et notamment le vt. ad I. 3, 60 pouvaient en dispenser.

Les pbh. 42-49 forment un groupe en soi, se fondant, partie sur un raisonnement indépendant, partie sur une maxime « mondaine ». Elles concernent la définition de *nitya* (42 : cf. le libellé exact restitué par Ki. p. 209, pour cette pbh.), définition qui est ensuite restreinte (43-45) par trois pbh. montrant que certaines règles, certaines opérations qui seraient « constantes » selon 42 sont à traiter en « inconstantes ». Inversement, les restrictions 43-45 ne sont pas uniformément valables et il y a retour à l'application absolue découlant de 42. Cette application elle-même doit être sauvegardée contre des tentations visant à conférer à *nitya* un sens trop étroit (47) ou, au contraire, à élargir la définition nouvelle de *nitya* donnée sous 46 (compte tenu des pbh. 43 et 45), ce qui fait l'objet d'une formulation nouvelle, la pbh. 48. Enfin la pbh. 49 précise le champ d'application d'une règle « inconstante ».

L'apogée de ce système assez complexe est fourni par la pbh. 50 : cette règle pose qu'un *bahiraṅga* est tenu pour non-réalisé par rapport à un *antaraṅga* conjointement applicable, soit en simultanéité avec l'autre règle, soit à un moment ultérieur (Ki. p. 309). C'est à propos de cette pbh. que Nāg. définit les deux t. techn. ainsi mis en évidence, qu'il écarte des définitions incorrectes (auxquelles ses prédécesseurs ont pu se laisser entraîner) ; il précise le sens exact de la pbh. (en éliminant la teneur simplifiée fondée sur la prévalence, cf. ci-dessus p. 141) et de son *liṅga* (fait, en partie d'indices-révélateurs, en partie de considérations « mondaines ») ; il indique enfin les cas d'espèce échappant au domaine de cette pbh. ou y faisant exception. D'ailleurs la pbh. 51 formule une nouvelle exception à 50, confirmant le caractère non-universellement valide de celle-ci — il est vrai que cette pbh., remontant à l'opinion d'un controversiste du Bh. qui ne connaît qu'une vérité partielle, a été rejetée par Nāg. (elle pose le cas d'un *bahiraṅga* qui n'est pas tenu pour « non-réalisé »). Quoi qu'il en soit, la pbh. 52 (qui repose sur une vue autonome ; *vācanikī*, selon certains auteurs) restreint également la pbh. 50 (alléguant le cas d'un *bahiraṅga* qui entrave un *antaraṅga*) ; de même la pbh. 53 (cas d'un *antaraṅga* ne prenant pas effet avant le *bahiraṅga*, mais bien après) ; de même 54 (dans le même sens que 52) ; enfin 55 (analogue à 52, mais avec validité non-universelle).

A première vue, la pbh. 56 s'éloigne tout à fait de ce groupe compact de pbh. : elle fait appel aux Pāṇinéens¹ qui, dit-elle,

(1) Ce qui prouverait qu'elle émane d'une autre école, comme lorsqu'il est dit dans le Bh. ou ailleurs : *taddhitapriyāḥ pāṇinīyāḥ*. Chaque école a son mot d'ordre (négatif, tel du moins que le voient les autres), du type *akālakaṃ cāndram*.

« n'attachent pas d'importance-décisive » (sous-entendez : à l'entrée en effet d'une opération dont les causes ont disparu). C'est une allusion implicite probable aux restrictions dont était l'objet le sū. I. 1, 62 chez Pt. En fait, il s'agit toujours d'un *antaraṅga* dont la réalisation est rendue impossible par le fait qu'un *bahiraṅga* est à pratiquer à un stade ultérieur ; il est vrai que cette pbh., considérée comme étant sans tradition, a été éliminée par Nāg.

Nous savons par la pbh. 38 qu'une règle *apavāda* prévaut sur une *antaraṅga* ; la pbh. 57 (qui est censée s'appuyer sur une maxime « mondaine »), tout en définissant l'*apavāda*, implique les motifs de cette prévalence. Comme l'observe Ki. p. 321, elle n'a sa raison d'être que dans les cas où un *apavāda* pouvait prendre effet après l'effectuation de l'*utsarga* ; dans les cas où il ne pouvait prendre effet nulle part (autrement dit, où il était *anavakāśa*), aucune pbh. n'est évidemment nécessaire pour rappeler qu'il entrave automatiquement l'*utsarga*, sinon sa présence serait dénuée-de-sens-et-d'objet (*vyartha*).

Ici se situent, selon les tendances connues, un groupe de restrictions apportées à la prévalence universelle de l'*apavāda*. C'est l'objet de la pbh. 58, règle « moderne », dont la substance est déjà discutée sous 57 (cas d'un *utsarga* prenant effet même après l'effectuation de l'*apavāda*) ; des pbh. 59 et 60 (deux maximes reposant sur le raisonnement logique et traçant deux cas d'un *apavāda* à force-entravante limitée). La pbh. 61, de même provenance, généralise la validité d'une règle par proximité : observation qui semblerait adventice à cette place précise, mais qui, en fait, a été suscitée par les pbh. 59-60. Il est, d'ailleurs, fait retour sitôt après à la théorie des *apavāda* : le n° 62 indique le moyen pratique de les reconnaître ; le n° 63 est une autre manière de formuler 62 ; le n° 64 est la conclusion naturelle — bien que « moderne » — des deux pbh. antécédentes. Tout le groupe 62-64 résulte de l'observation non prévenue des rapports entre *utsarga* et *apavāda*.

La pbh. 65 — qui repose sur le raisonnement logique, elle aussi — signale un cas d'espèce où, à l'encontre de 38, l'*apavāda* est entravé par un *utsarga* (qui est en même temps un *antaraṅga*). Enfin la pbh. 66 — qui d'ailleurs n'est pas universellement valide, cf. Ki. p. 352, n. 2 — pose une exception à la fois spéciale et générale à la pbh. 38. Ainsi le groupe compact 38-66 revient pour ainsi dire à son point de départ, au terme d'un véritable labyrinthe¹.

(1) Nous avons mentionné par avance les pbh. annexes 67-69, ci-dessus p. 40, n. 1.

Par opposition à ces deux grandes portions du Traité, qui présentent une indéniable cohésion interne (la deuxième présupposant en outre, dans une large mesure, la première), la section ultime, de 70 à 122 (133) consiste en éléments détachés. Ou du moins les connexions qu'on aperçoit de l'une à l'autre règle sont-elles fugitives ; elles se présentent parfois, non entre maximes voisines, mais avec des maximes lointaines, des maximes propres aux sections antérieures, si bien que le caractère « *pariśiṣṭa* » de l'ensemble s'en trouve renforcé.

Pourquoi le n° 70 arrive-t-il en tête ? Cette pbh. — qui repose sur le raisonnement logique, au moins en partie, et qui pour une autre partie émane du pbh. sū. I. 4, 2 — concerne les cas où il devrait y avoir application concurrente de I. 1, 66 et 67 ; on peut donc la rattacher aux problèmes de prévalence mutuelle, qui ont fait l'objet de la portion centrale du Traité.

Un cas de pbh. restreinte par la suivante, comme on en a rencontré plus d'une fois, est celui de 71, pbh. d'application limitée, précisant la notion de *prātipadika* ou thème-cru : la restriction qu'offre la pbh. 72 (pbh. du type « *vācanikī* ») était d'autant moins nécessaire que 71 était dénué de validité universelle. Le sujet traité par 72 est le genre : d'où une certaine transition avec 73 (pbh. fondée sur une maxime « mondaine »), qui enseigne la « non-normativité du genre et du nombre (énoncés dans un sūtra) ». La pbh. 74 — également « mondaine » d'origine —, qui concerne la valeur du *a(n)°* privatif et de *iva*, n'est que lâchement reliée à la précédente, par l'idée d'un élément surajouté à la désignation littérale. On peut en dire autant de la pbh. 75 (de validité non-universelle), qui traite de la liaison du thème avec les préverbes, les régimes compositionnels, les mots subordonnés. Les pbh. 85-86 sont apparentés dans la mesure où l'une et l'autre concernent la disparition d'un élément, 85 « une prescription que caractérise la combinaison (de deux opérations) ne devient pas la cause de la ruine de ladite (combinaison) », 86 « de deux choses enseignées dans une règle commune, si l'une disparaît, l'une et l'autre disparaissent » (l'une et l'autre pbh. sont *lokanyāyasiddha* et la première est d'application limitée).

Des pbh. complémentaires sont 79-80, relatives à l'accent, 80 étant partie une addition, partie une amélioration au formulé antérieur. De même pour 81-82 (de validité limitée) : ce sont en réalité des annexes à la théorie des exposants, qui a fait la matière des pbh. 4-8 : on a donc ici l'exemple d'un retentissement à distance. Même retentissement entre 83 et 113, traitant l'une et l'autre des suffixes *svārthika* ; la pbh. 76 (qui est *lokanyāya-siddha*) présuppose 14. Ce type de connexions à distance est inconnu de la portion

ancienne du Traité. Des pbh. jumelées-adverses sont 107-108, l'une et l'autre d'origine « mondaine » et valables séparément, selon les cas individuels.

La pbh. 81, que nous avons évoquée il y a un instant, est restreinte par une pbh. lointaine, le n° 106 (d'application limitée), qui restreint d'autre part le n° 90 et enfin, ce qui est plus normal, le n° 105 (pbh. à validité non-universelle et reposant sur le raisonnement logique). Le n° 115 est une restriction anticipée à 122, que circonscrit aussi le n° 121 (ou plutôt qu'il prétend circonscire, car la pbh. 121 — elle aussi d'origine « logique » — est déclarée contraire au Bh. et partant rejetée).

La notion de prévalence relative d'une règle sur l'autre, qui régnait dans les pbh. centrales, reparait sporadiquement dans cette troisième portion : 94 (pbh. « *vācanikī* »), prévalence du *kāraka* sur l'*upapada* ; 97 (pbh. « mondaine »), prévalence d'un énoncé plus important sur un moins important ; 98 (pbh. « mondaine »), prévalence du sens global (c'est-à-dire conventionnel) sur le sens fragmentaire (c'est-à-dire résultant d'une analyse étymologique) ; 100 (pbh. « logique »), prévalence de l'injonction sur la restriction ; 104 (pbh. « logique »), prévalence du sens exprimé sur le sens suggéré ; 112 (pbh. « mondaine ») prévalence d'une règle prohibitive (sur toute autre, même *antaraṅga*) ; 119, prévalence des opérations à *samprasāraṇa* (mais cette pbh. est formellement rejetée dans le Bh.).

La notion de validité non-universelle se retrouve dans 116 (pbh. « logique »), à propos des *jñāpaka* ou indices-révélants ; et, au moins médiatement, dans la première subdivision de 120. Il est vrai que cette subdivision, comme tout le groupe 120, passe pour contraire au Bh., du fait qu'aucun des éléments n'y est cité. Quoi qu'il en soit, la validité non-universelle de certaines règles caractérise encore les pbh. 84 (relative aux *samāsānta*), 99 (définissant ce que les commentaires appellent *vyavasthāvikalpa*), ainsi que les subdivisions de la pbh. 93, qui d'ailleurs, elles aussi, sont en bloc considérées comme adverses au Bh. : du moins est-ce l'objet des six premières de ces subdivisions, la 7^e et la 8^e traitant de prévalence relative, comme la 2^e de 120 (également rejetée par Nāg.)¹.

Le principe d'économie, l'une des bases (tacites) de la théorie grammaticale (mais qui n'est pas de nature à constituer une pbh.

(1) La 9^e subdivision de 93 traite du *yanluk* (intensif athématique) comme la 3^e — également rejetée — et ultime du groupe 120. C'est un nouveau cas de connexion à distance. La subdivision terminant le groupe 93 (et qui se fonderait sur la « logique », comme la précédente 93-9) reprend la question des rapports entre les pbh. et les règles concernées par les pbh. : c'est un modeste supplément aux controverses formant la substance des n°s 2 et 3.

au sens strict du mot), termine dignement le recueil (n° 122), avec l'inusuelle évocation de « la joie des grammairiens économisant la durée d'une demi-brève ». Ce principe a déjà été alludé dans deux maximes antérieures, 115, qui forme une exception-anticipée à 122, relative aux synonymes ; et 121, qui traite du cas de deux règles comme équivalent d'une règle longue unique.

Ces maximes concernant la technique grammaticale élémentaire sont fréquentes dans cette portion finale : la pbh. 78 (d'ailleurs rejetée) traite du CA d'attraction (*anukarṣaṇārthā*) et de ses limites ; le n° 114 limite l'extension du *yogavibhāga*, dont le principe est appliqué déjà dans le Bh. (Ki. Ind. Ant. XVI p. 247) ; le n° 116, traite, comme nous l'avons rappelé, des *jñāpaka*.

Comme dans les sections antérieures, certaines pbh. de cette série émanent directement de réflexions sur tel sū. ou groupe de sū. : le n° 92 concerne l'application successive de deux règles appartenant au chapitre sur l'*aṅga* (VI. 4 à VII. 4 de l'Aṣṭādhyāyī) ; cette pbh. est d'ailleurs vraisemblablement non admise par Nāg. (Ki. p. xviii). Le n° 96 (type *vācanikī* ; cité, mais rejeté dans le Bh.) se rattache au pbh. sū. I. 1, 52 qu'il prétend limiter. De même, le n° 117 (également « *vācanikī* ») forme une exception à VIII. 2, 1.

Dans l'ensemble, les pbh. 70-122 (133) sont, non seulement rangées d'une manière, en majeure partie, arbitraire, mais les principes qu'elles mettent en jeu sont souvent eux-mêmes arbitraires, tout comme est composite leur origine et leur présentation. C'est l'aspect attendu que présentent toujours les *pariśiṣṭa* dans les littératures techniques¹.

Les *paribhāṣā* incitent à bien des problèmes. L'un d'eux, le plus important à certains égards, serait de savoir dans quelle mesure ces règles ont été présentes à l'esprit de Pāṇini, soit qu'il les aient imaginées, soit qu'il les ait trouvées devant lui². Ce problème ne comporte pas plus de solution d'ensemble aujourd'hui qu'en 1874, à l'époque où Kielhorn attirait l'attention le premier sur ce point.

(1) Bornons-nous à compléter les indications accessoires touchant les pbh. que nous n'avons pas eu l'occasion de citer : le n° 77 représente une maxime « mondaine », de même que 103 et 111.

Reposent sur le raisonnement logique les n°s 101, 113-114 et 118.

Sont des formulations autonomes (*vācanikī*) les n°s 95 et 102 (102 est d'ailleurs rejeté, bien que figurant dans le Bh. où il est mis au compte d'un discutant partiellement informé de la vérité).

Sont d'application limitée les n°s 77, 88, 91, 101, 103, 109.

(2) Le fait que les pbh. n'ont pas été accueillies dans le sūtrapāṭha, alors que plusieurs sū. de même caractère (ce qu'on appelle les pbh. sū.) y figurent, n'est pas en soi la preuve que ces pbh. soient postérieures à P. : comme le montre le traitement des faits de phonétique, ou la définition des *saṃjñā*, P. ne conservait dans sa théorie qu'un minimum pour tout ce qui n'était pas matière proprement morphologique.

Tout ce qu'on peut dire est qu'on hésiterait à admettre aujourd'hui avec Ki. que « la grande majorité des pbh... ont été, consciemment ou non, déjà adoptées par P. ». Assurément, certaines vérités d'évidence, d'autres vérités acquises par une sorte de raisonnement intuitif, pouvaient s'être imposées à P. sans s'insérer pour autant dans un système de pbh. Mais la plupart de ces axiomes ont dû prendre forme à une époque ultérieure.

Un grand nombre d'entre eux sont ce qu'on pourrait appeler de fausses pbh. : ce sont des observations, par exemple, sur le caractère « inconstant » de tel procédé technique ou de tel type de règles : résultat d'une expérience consistant à confronter tacitement l'enseignement pāṇinéen avec la langue évoluant¹. La notion même de « *vikalpa* », dont ces pbh. font usage, est de celles que la doctrine grammaticale ancienne devait éviter avec soin, sauf dans le domaine védique. Attribuer à P. telle de ces règles aboutirait à un non-sens : si P. avait voulu spécifier que les règles relatives aux *samāsānla* fussent de validité non universelle (pbh. 84), il l'aurait dit autrement qu'en énumérant le mot *rājan* (dans un g. sous VI. 2, 193) parmi les membres de *talpuraṣa* imposant l'oxytonie. Et comment croire (avec la pbh. 110) que P. se serait contredit lui-même en posant des *nipātana* (mots tout formés) incorrects, à seule fin d'indiquer par ce biais l'optionnalité ou l'incongruité de sa propre règle ?

D'autres pbh. échappent par leur forme même à un patronage pāṇinéen : ce sont celles qui présentent une alternative s'étalant sur deux énoncés contradictoires : l'une des deux parties de l'alternative seule est correcte, l'autre émane de doctrines hétérodoxes ou n'a qu'une valeur démonstrative.

Sans attacher d'importance absolue à la discrimination que pratique Nāg. entre maximes « logiques » et maximes « mondaines »², il faut reconnaître que bien des pbh. sont de simples généralisations. Il serait vain de se demander si P. en a eu ou non connaissance, puisque leur existence ou leur non-existence n'entraînait aucun

(1) Ce sont aussi les rares cas pour lesquels les cc. de pbh. (Śr., et même Nāg.) allèguent des formes « incorrectes » du langage, que la pbh. a pour objet précisément de réconcilier avec la théorie. Ce souci est bien étranger aux cc. sur les pbh. authentiques, qui ne manipulent que des formes — communes ou exceptionnelles —, mais en tout cas correctes.

(2) Discrimination dont le principe remonte souvent au Bh. Il s'agit d'ailleurs, non, du contenu « logique » ou « mondain » de la pbh., mais de sa provenance ; les maximes « mondaines » sont celles qui représentent la grammaticalisation d'un comportement propre à la vie normale. Mais la provenance « *jñāpaka* » d'une pbh., si elle est authentique, n'exclut pas que ladite pbh. ne puisse devoir son existence, soit au raisonnement, soit à l'observation.

changement appréciable dans la constitution des *sūtra*. Ce sont des maximes d'école, des dictons, pareils à ceux qu'on rencontre dans des commentaires non grammaticaux de diverses espèces.

Restent les pbh. proprement dites, celles qui engagent la technique même du fabricant de *sūtra*. Celles-ci du moins sont-elles nécessairement postulées par P. ? Sûrement non. Une proportion notable découle des sū. eux-mêmes, résulte précisément de la familiarité d'un auteur postérieur avec les sū. pour améliorer l'énoncé pāninéen, pour permettre des applications plus nuancées. Nous avons noté au passage ces connexions entre tel sū. et telle pbh. : il y a dans tout ceci la marque des Ultérieurs, l'indice d'une réflexion a posteriori¹. Le classement même des pbh. trahit une influence rationalisante.

Dira-t-on cependant que la présence d'indices-révélants dans l'Aṣṭādhyāyī, ces éléments qui, soi-disant, n'ont de signification qu'à l'instant où l'on formule une pbh. (et dont, par suite, l'existence suppose celle de cette pbh.), prouve que P. connaissait (ou qu'il avait forgé lui-même) les pbh. concernées par lesdits indices ? En réalité, on a l'impression que ces *jñāpaka* ont été pourvus après coup de cette validité « révélatrice », qu'ils étaient bien incapables de porter à l'origine. Le seul fait que leur nature soit d'ordinaire si futile, si insignifiante, montre à quel point on aurait tort de croire qu'ils aient été mis en place pour attester la présence d'une maxime dont la portée générale contredit la probabilité d'une telle origine. Il n'y a aucun lien cogent qui permette de passer du *jñāpaka* à la pbh., encore moins de remonter de celle-ci à celui-là. Tout laisse présumer que le système des *jñāpaka* fait partie de ces artifices commodes qu'a imaginés la théorie post-pāninéenne pour assouplir et mobiliser l'application des *sūtra*.

Nous n'avons pas à chercher bien loin l'origine des pbh., puisque la majorité de celles que commente Nāg. se trouvent dans le Bh., soit expressément citées, soit virtuellement alléguées. Ceci nous paraît indiquer que le pbh.-pāṭha a dû se former à la même époque que le corpus des vtt. ; certaines pbh. sont mises dans le Bh. au rang des vtt., avec lesquels en effet elles se confondent plus d'une fois. L'attitude autonome, critique souvent, que prend Pt. vis-à-vis des pbh. reproduit celle qu'il a vis-à-vis des vtt. en général. Le flottement dans certains énoncés est le même de part et d'autre.

(1) Les pbh. sū. chez P. même ont fourni sans doute l'élan à la systématisation d'ensemble. Ce n'est pas un hasard si ce sont ces pbh. sū. qui ont été les éléments privilégiés auxquels se sont accrochées les pbh. ; notamment les grands pbh. sū. du pāda initial, sū. 56, 62, 72 ou encore le *vāsarūpavidhi* (III. 1, 94). Ki., qui a relevé avec tant de soin la provenance de chaque pbh., aurait pu mettre en évidence cette origine.

Les vtt. sont directement motivés par les éléments expressifs du sū., ils résultent d'un *prayojana* ; les pbh. (du moins les pbh. « techniques », non les simples maximes généralisantes) sont motivées par les éléments inexpressifs, formant *jñāpaka* (s'il s'agit d'une inférence directe) ou *bodhaka* (s'il s'agit d'une évocation). Le recueil original des vtt. devait commencer par une liste des pbh.

En fin de compte, il semble qu'il y ait entre les sū. eux-mêmes et les pbh. un rapport comparable à celui qu'on observe entre les Brāhmaṇa et la Mīmāṃsā : le pbh.-pāṭha n'est-il pas une *mīmāṃsā* en réduction, une herméneutique de la théorie grammaticale ? Les Brāhmaṇa obéissent aux codifications de la Mīmāṃsā, puisque celle-ci a été faite en minutieux accord avec ces textes ; mais ils n'ont pas été eux-mêmes fabriqués en tenant compte de ces codifications, ni dans des conditions telles qu'on doive croire que de pareilles règles aient été présentes à l'esprit des vieux auteurs.

INDEX DES MOTS

- | | |
|---|---|
| <p> <i>áchā</i> 118.
 <i>Aja</i> 94.
 <i>āti</i> 115 116 121.
 <i>Atharvan</i> 70.
 <i>ādhi</i> 115 116 121.
 <i>Anadvāh</i> 95.
 <i>ānu</i> 116 122.
 <i>anlār</i> 116 118.
 <i>antaraṅga</i> 134 sqq. (<i>passim</i>).
 <i>ānya</i> 63.
 <i>āpa</i> 114.
 <i>āpi</i> 115 124.
 <i>abhi</i> 119 122.
 <i>Araṇyānī</i> 22.
 <i>āram</i> 114.
 <i>ari</i> 109.
 <i>āva</i> 114.
 <i>avās</i> 114.
 <i>āvi</i> 84 109.
 <i>āsant</i> 81.
 <i>ā</i> 115 124.
 <i>ātmastuti</i> 11 14 18 19.
 <i>āpri</i> 11 37.
 <i>āvapānī</i> 68.
 <i>Uchiṣṭa</i> 99.
 <i>uchlakhā</i> 72.
 <i>uttamā</i> 65.
 <i>ūpa</i> 123.
 <i>upasthā</i> 60.
 <i>Ekapadā</i> 15.
 <i>ekavṛt</i> 89.
 <i>Odana</i> 96.
 <i>kārman</i> 76.
 <i>Kāma</i> 93.
 <i>kāmadūgha</i> 61. </p> | <p> <i>Kāla</i> 101.
 <i>kṛ-</i> avec <i>vī</i> 68.
 <i>ketū</i> 71 73 85 97.
 <i>krātu</i> 58.
 <i>kṣatrá</i> 74.
 <i>kṣatriya</i> 19 20 43 64.
 <i>khila</i> 2.
 <i>guṇa</i> 67 72.
 <i>gṛtsa</i> 55.
 <i>gāāma</i> 65.
 <i>cāru</i> 65.
 <i>juhā</i> 105.
 <i>jūti</i> 64.
 <i>jñāpaka</i> 136 145 148.
 <i>tāpas</i> 27 76 81 98.
 <i>tṛca</i> 4.
 <i>tṛṣṭā</i> 107.
 <i>tvīṣi</i> 64.
 <i>Dakṣiṇā</i> 23.
 <i>dā-</i> 64.
 <i>duh-</i> 61.
 <i>devā</i> 76.
 <i>deśya</i> 130.
 <i>dēṣṭrī</i> 97.
 <i>dhāman</i> 56.
 <i>dhruvā</i> 61.
 <i>nāma</i> 65.
 <i>nāman</i> 56.
 <i>nidhāna</i> 61 69.
 <i>nivācana</i> 27.
 <i>nīthā, nīthā</i> 28.
 <i>nṛ</i> 55.
 <i>padā</i> 56 59.
 <i>pāri</i> 115.
 <i>paribhāṣā</i> 132 sqq. </p> |
|---|---|

<i>pāvamāna</i> 70.	Rohita 85 sqq.
<i>pavitra</i> 68.	<i>vad-</i> avec <i>upa</i> 58.
<i>pūr</i> 67 70 sqq.	<i>vāndana</i> 108.
Puruṣa 27 71 75 et <i>passim</i> .	<i>vap-</i> avec <i>ā</i> 68.
<i>pr̥thivī</i> 60 et <i>passim</i> .	<i>vārcas</i> 64 86.
<i>pr̥sthā</i> 57.	Vāsā 96.
Prajāpati 22.	Vāc 23 65 66 69.
<i>prajñāna</i> 82.	<i>vāma</i> 59.
<i>prāti</i> 124.	<i>vi</i> (préverbe) 114 115.
<i>pratītya</i> 59.	<i>vi</i> 28
<i>pramā</i> 81.	vikalpa 130 147.
<i>pramārā</i> 78.	Vimada 15.
<i>prānā</i> 98.	Virāj 61 87 90 91 93.
<i>bāla</i> 64.	Viśvakarman 22.
bahiraṅga 134 sqq. (<i>passim</i>).	<i>viśā</i> 108.
<i>bṛhāt</i> 55.	<i>vihāvyā</i> 23.
<i>brahmacārīn</i> 98.	<i>vyācas</i> 63 64.
<i>brāhman</i> 55 70 71 81 sqq.	Vrātya 100.
(<i>passim</i>).	<i>śāva(s)</i> 79.
brahmodya 10 28 71 75 85	Śraddhā 23.
91.	<i>śrī</i> 64.
<i>brāhmaṇa</i> 83 98.	<i>samsic</i> 77.
<i>bhās</i> 55.	<i>saṃgrāma</i> 65.
<i>bhujiṣyā</i> 61.	<i>sacā</i> 113.
<i>bhāti</i> 63.	<i>sadhastuti</i> 24.
<i>bhāmi</i> 60.	<i>sabhā</i> 65.
Madhukasā 92.	<i>sām</i> 114 115.
<i>manīṣā</i> 56.	<i>samīti</i> 65 86.
<i>mānman</i> 57.	<i>samudrā</i> 66.
Manyu 22.	<i>sambhāra</i> 79.
<i>maryādā</i> 59.	<i>sāmbhṛta</i> 94.
<i>māyā</i> 66.	<i>salilā</i> 66.
<i>mṛtyū</i> 26.	Sasarparī 23.
<i>yakṣā</i> 28 71 72 83 84.	<i>sāhūti</i> 23.
<i>yahvā</i> 57.	<i>sāman</i> 56.
<i>rājas</i> 66.	<i>sūri</i> 87
<i>rap-</i> 13.	<i>sev-</i> avec <i>nī</i> 78.
<i>rāsa</i> 62.	<i>skambhā</i> 27 79 sqq.
<i>rūp</i> 86.	<i>syēdu</i> 63.
<i>rūh</i> 86.	<i>svadhā</i> 57.
Rohiṇī 87.	

TABLE DES MATIÈRES

1. La composition du dixième maṇḍala.....	1
2. Les refrains dans le Ṛgveda.....	31
3. Études sur quelques hymnes spéculatifs.....	55
a. RV. IV. 5 à Agni.....	55
b. AV. XII. 1 à la Terre.....	59
c. AV. X. 2 et XI. 8 sur l'Homme.....	69
d. AV. X. 7 et 8 à Skambha.....	79
e. Les hymnes à Rohita (AV. XIII).....	85
f. Hymnes spéculatifs mineurs de l'Atharvaveda.....	90
4. Études sur quelques mots védiques.....	105
1. <i>juhā</i>	105
2. <i>ṛṣṭā</i>	107
3. <i>ari</i>	109
5. Préposition et préverbe dans le Ṛgveda.....	113
6. Études pāṇinéennes.....	129
A. La grammaire prākṛite de Trivikramadeva.....	129
B. Le Paribhāṣenduśekhara : a) la liste des <i>paribhāṣā</i> chez Śiradeva.....	132
b) l'arrangement des <i>paribhāṣā</i> chez Nāgojibhaṭṭa.....	137
Index des mots.....	151